GEORGES BATAILLE

EL ESTADO Y EL PROBLEMA DEL FASCISMO

COLECCION HESTIA-DIKE
PRE-TEXTOS
UNIVERSIDAD DE MURCIA

GEORGES BATAILLE

EL ESTADO
Y
EL PROBLEMA DEL FASCISMO



Universidad de Murcia
Pre-Textos

Valencia, 1993

ISBN: 84-87101-84-4

* faltan pp. VII-XV

en sí sino en relación con otras, según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica. Esta dimensión homogénea está destinada a asegurar la supervivencia de los individuos y de las sociedades, a protegerles de la muerte posible. Los hombres se aseguran la vida, pero a cambio se hacen esclavos del tiempo, es decir, del cálculo económico, del conocimiento científico-técnico y del orden jurídico-político. Según Bataille, esta dimensión homogénea de la sociedad es inherente a la existencia humana, si bien no ha cesado de ampliar su dominio desde la originaria aparición de la conciencia hasta la irrupción del capitalismo, de la tecnología y del Estado modernos.

Pero junto a esta dimensión homogénea de la sociedad se ha dado siempre una dimensión «heterogénea», igualmente inherente a cualquier forma de existencia humana. Los elementos heterogéneos son aquellos que se afirman como fines válidos en sí mismos, y que por tanto no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. Es el gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el sacrificio sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal y como se manifiestan en las fiestas, los juegos, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las guerras, las revoluciones, los arrebatos eróticos, etc. En todos estos casos, la acción humana deja de ser medio para un fin, deja de estar motivada o justificada por algún bien último, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella, y se convierte en una afirmación soberana de sí misma. La *soberanía* es la voluntad de ser para sí, sin demora y sin reserva, es decir, de manera completa e inmediata. Pero esta afirmación soberana, paradójicamente, no puede realizarse más que a costa de poner en peligro la propia identidad, la propia integridad, la propia supervivencia. La vida sólo se afirma plenamente cuando se muestra dispuesta a consumirse a sí misma, a donarse ilimitadamente, a derrocharse y arder como una ofrenda en sacrificio.

Pero Bataille no se contenta con afirmar la existencia de tales actividades «heterogéneas», pues esto ya lo hacen las teorías económicas y sociológicas de carácter utilitarista o funcionalista. Lo que Bataille afirma es que tales actividades no sólo no tienen un carácter subsidiario, marginal o patológico, sino que constituyen el verdadero fin al que se subordinan todas las otras actividades sociales. Lo que mantiene unida a una sociedad no son los elementos homogéneos que regulan sus actividades

reproductivas sino los elementos heterogéneos que la hacen temblar de entusiasmo y de espanto, conmoviéndola de arriba a abajo y haciéndola arder masivamente hasta el borde de su propia ruina. Lo que ocurre es que estos elementos heterogéneos, precisamente porque hacen temblar de entusiasmo y de espanto, están rodeados de un aura sagrada y suscitan sentimientos encontrados de atracción y de repulsión.

Ahora bien, a lo largo de la historia, todos los grandes poderes políticos, militares y religiosos han tratado de separar dualísticamente lo atractivo y lo repulsivo, lo sagrado-puro y lo sagrado-impuro, lo superior y lo inferior, lo que excede por arriba y lo que excede por abajo; en una palabra, la muerte gloriosa y la muerte ignominiosa. Así lo han hecho siempre los caudillos militares, los líderes religiosos y los monarcas divinos, que han tratado de unir en su persona la doble soberanía militar y religiosa. De este modo, el soberano real se ha afirmado a sí mismo como un elemento heterogéneo noble y puro, situado por encima del conjunto homogéneo de la sociedad, pero también por encima de los elementos heterogéneos considerados plebeyos, impuros o inferiores. Ello ha permitido la alianza histórica entre las fuerzas imperativas o soberanas y la sociedad homogénea, una alianza destinada a asegurar la exclusión de las formas miserables o impuras de heterogeneidad. El resultado de esta alianza ha sido el Estado teocrático en sus diferentes formas (imperios, monarquías, caudillajes). El Estado es, pues, el resultado de una alianza entre los elementos homogéneos de la sociedad (la organización jurídico-económica) y los elementos heterogéneos de carácter imperativo (las fuerzas militares y religiosas). De este modo, la sociedad homogénea, que no puede encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar, la halla en su sometimiento a fuerzas imperativas; y éstas, a su vez, hallan en el sometimiento de la sociedad homogénea un medio de perpetuarse a sí mismas. Y es que, en efecto, la verdadera soberanía, que en sí misma es voluntad de pérdida o de autoinmolación, sólo puede perpetuarse como dominación, es decir, como voluntad de poder o de autoconservación.

El fascismo no es sino la revitalización y culminación de esta milenaria teología política, la puesta al día de la antigua alianza entre las fuerzas heterogéneas de la soberanía y las fuerzas homogéneas del Estado. Lo que le diferencia de las monorquías tradicionales es que pretende, al mismo tiempo, realizar una revolución social, esto es, una conjunción con los ele-

mentos heterogéneos inferiores, con las clases miserables de la sociedad. Por eso, la instancia soberana no recibe el nombre de Dios, sino el nombre de «pueblo», «nación» o «raza», si bien ésta se encarna, como en las antiguas monarquías, en la persona sagrada del *Duce* o del *Führer*.[8]

Según Bataille, el error del liberalismo y del marxismo ha estado en ignorar la enorme fuerza de los elementos heterogéneos de la sociedad, que son precisamente los que aseguran la cohesión entre los hombres. La única posibilidad de hacer triunfar una revolución social consiste en movilizar esos elementos sagrados o soberanos. Ahora bien, esa movilización sólo puede seguir dos direcciones: la nacionalista o la universalista, la de una comunidad cerrada y militarista o la de una comunidad abierta y sacrificial: «La vida exige unos hombres reunidos, y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia.»[9]

A partir de 1937, a medida que la guerra se hace cada vez más inminente, Bataille funda *Acéphale* y el Colegio de Sociología, y comienza a denunciar lo que fascistas y antifascistas (tanto liberales como comunistas) tienen en común: el militarismo inherente a las patrias. Es entonces cuando Bataille pone de manifiesto la profunda incompatibilidad entre Nietzsche y el nacionalismo. Nietzsche es el gran enemigo de todas las patrias, el gran mensajero de una «tierra de los hijos» *(Kinderland)*, por oposición a la «tierra de los padres» *(Vaterland)*. La «muerte de Dios» exige la muerte de toda teología política, es decir, de toda idea de soberanía nacional. Poco importa que esa soberanía sea establecida por tradición o por contrato, por

---

8 Esta caracterización del fascismo como consumación del enlace entre el elemento heterogéneo de la soberanía y el elemento homogéneo del Estado guarda cierta relación con la teoría política de Carl Schmitt, e incluso con la dramática alternativa que Weber había previsto para Alemania: el encuentro o desencuentro entre el poder carismático del líder político y el poder burocrático de la moderna maquinaria del Estado. Ya en 1919, en su conferencia "La política como vocación", dirigida a los jóvenes estudiantes recién salidos del trauma de la guerra, Weber había dicho: «Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con "máquina" o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de "políticos profesionales" sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo.» (*El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, p. 150).

9 "Crónicas nietzscheanas", en *Obras escogidas*. o.c., p. 174.

vínculos de sangre o por vínculos legales. En este punto, no hay diferencia alguna entre el Estado liberal y el Estado fascista, pues ambos se remiten a la idea de soberanía nacional, a la idea de «pueblo» o de «nación». Ambos conciben la comunidad humana como una comunidad política, esto es, como una obra colectiva, como un producto histórico del propio hombre, pero también como un conjunto finito, como una comunidad cerrada en los confines de una *pólis* o Estado. En este tipo de comunidad, cada individuo puede reconocerse y afirmarse a sí mismo como miembro legítimo del conjunto a través de su identidad nacional con los otros.

Este sentimiento de pertenencia a una comunidad cerrada protege al individuo de aquello que amenaza su propia integridad: el contacto con lo otro, con lo extraño, con lo desconocido. Lo que más teme el individuo es su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo: la pérdida de su propia identidad en la confusión indistinta con todos los otros seres. Es esta angustia ante la pérdida de sí la que le hace tratar como enemigos a cuantos no forman parte de su misma comunidad política.[10] Es la voluntad de asegurar la perennidad de sí mismo y de la propia nación la que da origen a la guerra entre los pueblos: «La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a una porción de gloria sin angustia.» Y es este miedo a la muerte, este afán insensato de sobrevivir a costa de los otros, el que hace «zozobrar cualquier intento de comunidad universal».[11]

---

[10] En un célebre texto de 1932, el jurista alemán Carl Schmitt, conocido por sus agudas críticas al Estado liberal y sus obtusos elogios al Estado totalitario, trató de fundamentar la esencia de la política, de toda comunidad política, en la oposición irreductible entre "amigo" y "enemigo". Así, un pueblo sólo adquiere existencia política, sólo se constituye como Estado soberano, cuando es capaz de enfrentarse militarmente a otros pueblos. La afirmación de la propia identidad política exige, como contrapartida, la negación de la identidad de los otros. La guerra es, pues, el "presupuesto" último sobre el que se funda toda comunidad política (*El concepto de lo político*. Alianza, Madrid, 1991, pp. 49-123). Bataille mantiene una concepción similar de lo político, pero precisamente por ello, y en abierta oposición al nazismo de Schmitt, afirmará la necesidad de una comunidad humana universal, infinita, radicalmente impolítica o antipolítica.

[11] "Proposiciones", en *Obras escogidas*. o.c., pp. 154 y 156.

Bataille defiende la necesidad de una comunidad *acéfala*, sin Dios y sin rey, sin *Führer* y sin pueblo, sin padre y sin patria, es decir, una comunidad no nacional, no política, no susceptible de ser producida o proyectada por el propio hombre, y no cerrada en los confines de un Estado Ahora bien, esa comunidad, precisamente porque no es política, no puede estar nunca dada en su integridad, como algo completo y acabado, sino que es por definición incompleta, inacabada, infinita, entregada siempre a su propia ruina, a su propia precariedad, a su propia muerte: «Pues la existencia universal es ilimitada y, en consecuencia, sin reposo: no encierra a la vida dentro de sí misma sino que la abre y la expele a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo parecido a una herida que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en este sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios.»[12]

Pero conviene entender bien a qué se refiere Bataille cuando habla de una comunidad universal, infinita o ilimitada. No se trata de una comunidad económico-jurídica integrada por un conjunto de sujetos (individuos o Estados) plenamente racionales y autónomos, esto es, empeñados en afirmar a toda costa su propia supervivencia, sino que se trata más bien de una «comunidad del corazón», nunca del todo constituida, pues los seres que podrían integrarla son seres incompletos, inacabados, incesantemente desgarrados por la herida de su propia finitud. Pero es justamente este inacabamiento lo único que puede permitir a los seres «comunicarse» entre sí: «En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre. Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados *se comunican*, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro.»[13] Sólo quien se atreve a experimentar su propia desnudez, su propio desgarramiento, puede llegar a comunicarse con los otros: «La "comunicación" no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada.»[14]

---

12 "Proposiciones", o.c., p. 156.

13 *El culpable*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 35-36.

14 *Sobre Nietzsche*, o.c., p. 50.

En sus escritos de posguerra, Bataille pondrá de manifiesto que los grandes fenómenos de la sociedad moderna (el capitalismo, la técnica y la democracia) no han hecho sino acentuar el proceso de homogeneización social. En su opinión, el propio comunismo no habría tenido otro objetivo que llevar a término la culminación de ese proceso entrópico de igualación universal. Y, por más que su puesta en práctica haya engendrado regímenes nacionalistas y totalitarios, para Bataille era evidente, ya en los años de la «guerra fría», que la planetarización o mundialización de la sociedad humana había de realizarse bajo el signo de la homogeneización económica, tecnológica y política, más allá de la aparente división entre el Este y el Oeste. Según Bataille, se trata de un destino al que es inútil resistirse, y del que cabe esperar, por el contrario, una inesperada ventaja. La ventaja sería que los elementos heterogéneos quedasen liberados de su antigua alianza con las fuerzas imperativas, esto es, que desapareciesen esas híbridas formaciones político-religiosas que han sido hasta ahora los Estados nacionales.[15]

Porque, en efecto, si hay algo que pueda hacer posible una comunidad infinita no será, ciertamente, el actual proceso de homogenización social, destinado a asegurar la supervivencia o reproducción del llamado «nuevo orden internacional», sino los elementos heterogéneos que revelan lo insatisfactorio de ese proceso, es decir, las experiencias colectivas de sufrimiento y de éxtasis, de horror y de entusiasmo, a través de las cuales los seres humanos toman conciencia del carácter trágico de la existencia y se dan a compartir aquello mismo que les une y les desgarra: su propia

---

[15] Bataille remite su diagnóstico sobre la homogeneización social del planeta a la tesis hegeliana sobre el "fin de la Historia", tal y como había sido interpretada por A. Kojève. Este diagnóstico también puede ser puesto en relación con la tesis del "Estado mundial", formulada por E. Jünger en una obra del mismo título: *Der Welstaat* (1960). No obstante, Bataille difiere tanto de Kojève como de Jünger, porque junto a la consumación histórica de la voluntad de poder, y en irreductible oposición a ella, cree necesario afirmar la nietzscheana "voluntad de suerte", que es una voluntad de juego, de donación, de sacrificio. Sobre las semejanzas y diferencias entre estos tres autores, véase el excelente estudio de Roberto Esposito, "La comunità della morte", en *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bolonia, 1988, espec. pp. 261 ss.

muerte. Sólo en estos estados extremos, que son a un tiempo de máximo peligro y de máxima exaltación de la vida, le es posible al hombre establecer con sus semejantes y con el resto de los seres una relación que no sea de utilidad económica ni de dependencia política, sino de *compasión*, es decir, de participación o comunicación existencial. Pero aquello que los seres anhelan comunicar o compartir es la irreductible diferencia que les singulariza, la desgarradura que les separa a unos de otros, la impotencia que les impide trascender su propia finitud. Así, lo que se da a comunicar es la imposiblidad de la comunicación. Lo que se pone en común es la ausencia de comunidad. He aquí la tragedia.[16] He aquí, no obstante, lo único que puede reunir a los hombres; lo único que puede incitarles a vivir soberanamente, «sin padre, sin patria y sin patrón»; lo único, en fin, que puede hacerles arder en común hasta el límite de la muerte.

[16] "Somos seres discontinuos, individuos que morimos en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la situación que nos clava en la individualidad de azar, en la individualidad caduca que somos. Al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración de este caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser." (*El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 28).

1. OBRAS

Oeuvres complètes, 12 vols., present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J. M. Rey. Gallimard, Paris, 1970-1988.

2. TRADUCCIONES

Obras escogidas, selecc. de M. Vargas Llosa, trad. de Joaquín Jordá. Barral, Barcelona, 1974 (Selección de artículos, reseñas, manifiestos y otros textos breves de los años treinta).

Documentos, selecc. de Bernard Noël, trad. de Inés Cano. Monte Avila, Caracas, 1969.

El culpable, seguido de *El Aleluya* y de *Fragmentos inéditos*, trad. de F. Savater. Taurus, Madrid, 1974.

La experiencia interior, seguida del *Método de meditación* y del *Post-scriptum 1953*, trad. de F. Savater. Taurus, Madrid, 1973.

Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, trad. de F. Savater. Taurus, Madrid, 1972.

El Aleluya y otros textos, selec., trad. y present. de F. Savater. Alianza, Madrid, 1981.

Teoría de la religión, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de F. Savater. Taurus, Madrid, 1975.

La parte maldita. Icaria, Barcelona, 1987.

El erotismo, trad. de A. Vicens. Tusquets, Barcelona, 1992, 6.ª ed.

Breve historia del erotismo, trad. de A. Drazul. Caldén, Buenos Aires, 1976.

El verdadero Barba-Azul (La tragedia de Gilles de Rais). Tusquets, Barcelona, 1972.

La literatura y el mal. Taurus, Madrid, 1972.

El azul del cielo, trad. de R. García. Tusquets, Barcelona, 1990, 2.ª ed.

Madame Edwarda, seguido de *El muerto*, trad. de A. Escohotado y E. Fontalba, ilustrac. de Hans Bellmer. Tusquets, Barcelona, 1981.

Historia del ojo, prólogo de M. Vargas Llosa, trad. de A. Escohotado, ilustrac. de Hans Bellmer. Tusquets, Barcelona, 1989.

Mi madre, trad. de Paula Brines. Tusquets, Barcelona, 1992, 2.ª ed.

Las lágrimas de Eros. Tusquets, Barcelona, 1991.

El cura C., trad. de A. Desmond. Icaria, Barcelona, 1991, 2.ª ed.

El pequeño, trad. de M. Arranz. Pre-Textos, Valencia, 1977, 2.ª ed. en prensa.

El ojo pineal, precedido de *El ano solar* y *Sacrificios*, trad. de M. Arranz. Pre-Textos, Valencia, 1979, 2.ª ed. en prensa.

Poemas, trad. de M. Arranz (ed. bilingüe). Pre-Textos, Valencia, 1980, 3.ª ed. en prensa.

3. ESTUDIOS

Bataille, Actas del Coloquio de Cerisy-La-Salle, junio 1972, U.G.E. (Col. 10/18), París, 1973.

BLANCHOT, M.: *L'Amitié*. Gallimard, París, 1971, y *La communauté inavouable*. Minuit, París, 1984.

CIAMPA, M. y F. DI STEFANO (ed.): *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*. Liguori, Nápoles, 1985.

DERRIDA, Jacques: «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver Gómez. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344-382.

FOUCAULT, Michel: «Préface a la transgression», *Critique*, n.º 195-196, «Hommage a Georges Bataille», agosto-septiembre 1963, pp. 751-769.

«Georges Bataille: la littérature, l'érotisme et la mort», en *Magazine littéraire*, n.º 243, junio 1987.

HABERMAS, J.: «Entre erotismo y economía general: Bataille», en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1989, pp. 255-284.

HOLLIER, D.: *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*. Gallimard, París, 1974.

HOLLIER, D. (ed.): *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Gallimard, París, 1979 (hay trad. española en Taurus).

Hommage a Georges Bataille. Minuit, París, 1911 (reimpresión facsímil de la revista *Critique*, n.º 195-196, «Hommage a Georges Bataille», agosto-septiembre 1963).

KLOSSOWSKI, P.: «L'expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche, et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille», en *Sade mon prochain*. Seuil, París, 1947, y «La messe de Georges Bataille. A propos de "L'abbé C.**"», en *Un si funeste désir*. Seuil, París, 1963.

LECOQ, D., y J. L. LORY: *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Maison des Sciences de l'Homme. París, 1987.

LIBERTSON, J.: *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and communication*, Martinus Hijhoff. Boston/London/The Hague, 1982.

MACHEREY, P.: «Georges Bataille et le renversement matérialiste», en *A quoi pense la litterature? Exercices de philosophie littéraire*. P.U.F. París, 1990, cap. 6, pp. 97-114.

MAIELLO, G.: *Georges Bataille*, Liguori, Nápoles, 1983.

MARMANDE, F.: *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985, y *L'indifférence des ruines: variations sur l'écriture du «Bleu du ciel»*. Parenthèses, Marsella, 1985.

MOREY, M.: «*Excessere omnes*...: Invitación a la lectura de Georges Bataille» y «Georges Bataille: sacrificio y experiencia pura», en *Psiquemáquinas*. Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 182-194 y 251-261.

NANCY, J. L.: *La communauté désœuvrée*. Bourgois, París, 1986.

STRAGA, A.: «Politica e comunità in Georges Bataille», en Umberto CURI (ed.), *I limiti della politica*. Milán, Franco Angeli, 1991, pp. 221-267.

ESPOSITO, R.: «La comunità della morte», en *Categorie dell'impolitico*. Il Mulino, Bolonia, 1988, cap. V, pp. 245-312.

PASI, C.: *La favola dell'occhio*. Liguori, Nápoles, 1987.

PERNIOLA, M.: *Georges Bataille e il negativo*. Feltrinelli, Milán, 1977, y *L'instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*. Méridiens, París, 1982.

RENARD, J. C.: *L'«Expérience intérieure"» de G. B. ou la négation du Mystère*. Seuil, París, 1987.

RICHMAN, M. H.: *Reading Georges Bataille Beyond the Gift*. Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1982.

RONCHI, R.: *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*. Spirali, Milán, 1985.

RISSET, J. (ed.): *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Liguori, Nápoles, 1987.

SASSO, R.: *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Minuit, París, 1978.

STOEKL, A.: *Politics, Writing, Mutilation. The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*, Univ. of Minneapolis Press, Minneapolis, 1985.

VARIOS AUTORES: *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*. Laterza, Bari, 1974.

4. BIOGRAFÍA Y CORRESPONDENCIA

SURYA, M.: *Georges Bataille: la mort à l'œuvre*. Séguier, París, 1987.

FARDOULIS-LAGRANGE, M.: *Georges Bataille ou l'ami présomptueux*. Le Soleil Noir, París, 1969.

LAURA (Colette Peignot): *Écrits, fragments, lettres*. Pauvert, París, 1985.

PRÉVOST, P., *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille, 1937-1947*. Jean-Michel Place, París, 1987.

LE BOULER, J. P. (ed.): *Bataille, Lettres à Roger Caillois*. Folle Avoine, París, 1987.

EL PROBLEMA DEL ESTADO[1]

En contradicción con la evolución del siglo XIX, las tendencias históricas actuales parecen dirigidas en el sentido de la coerción y de la hegemonía del Estado. Sin prejuzgar el valor último de tal apreciación –que en lo que sigue podría revelarse ilusoria– es evidente que domina ahora, de forma abrumadora, la comprensión confusa y las interpretaciones divergentes de la política. Algunas coincidencias entre los resultados del fascismo y del bolchevismo han creado la perspectiva general de una conciencia histórica desconcertada que, bajo nuevas condiciones, se transforma poco a poco en ironía y se habitúa a considerar la muerte.

Poco importan las mediocres aspiraciones del liberalismo actual –que encuentran aquí una salida trágica–: el propio movimiento obrero está obligado a la guerra contra el Estado. La conciencia obrera se ha desarrollado en función de una disolución de la autoridad tradicional. La mínima

[1] El texto que aquí traducimos aparece, con el título «Le problème de l'État», en las *Oeuvres Complètes*, Editorial Gallimard. París, 1970, Vol. I., *Premiers Écrits (1922-1949)*, págs. 332-336. Inicialmente fue editado en «Le problème de l'État», *La Critique sociale*, n.° 9, septiembre 1933, págs. 105-107 (Nota del Editor, en adelante N.E. Cuando las notas son del propio Bataille, no se indica nada. Finalmente, cuando las notas del editor hacen referencia a notas del propio Bataille, se las introduce con un *.)

esperanza de la revolución se describe como debilitamiento del Estado y, por contrario, el mundo ve decaer las fuerzas revolucionarias, al mismo tiempo que toda fuerza viva toma hoy la forma del Estado totalitario. La conciencia revolucionaria que se despierta en este mundo de la coacción, es forzada a considerarse ella misma *históricamente* como un sin-sentido: se ha convertido, para emplear las viejas fórmulas de Hegel, *en conciencia desgarrada y conciencia desdichada*. La sombra y el frío proyectado por el único nombre de Stalin sobre toda esperanza revolucionaria es, junto al horror de las policías alemana e italiana, la imagen de una humanidad donde los gritos de rebelión son hoy políticamente desdeñables, donde estos gritos no son más que *desgarramiento y desdicha*.

En esta situación, cuya miseria se traduce en cada momento de la actividad, la reacción del comunismo oficial ha sido de una vulgaridad indecible: una ceguera jovial... Verdaderas cotorras humanas, han aceptado los peores atentados a los principios revolucionarios fundamentales como la expresión misma de la autenticidad proletaria. En nombre de un optimismo abyecto, formalmente contradicho por los hechos, han empezado a ensuciar a los que sufrían. No se trata de una pueril obstinación a la espera, pues ninguna esperanza real está ligada a las afirmaciones perentorias, sino que se trata únicamente de una vileza inconfesada, de una incapacidad de actuar y de soportar una situación espantosa.

El optimismo es tal vez la condición de toda acción, pero, por no hablar de la mentira vulgar que a menudo está en su origen, el optimismo puede equivaler a la muerte de la conciencia revolucionaria. Esta conciencia (que refleja un sistema dado de producción, con las relaciones sociales que implica) es por su naturaleza misma *conciencia desgarrada*, conciencia de una existencia inaceptable. Es de todas formas incompatible en su base con las beaterías de un partido de mercenarios oficiales. Con más razón, en el período actual esta conciencia se remite y se liga necesariamente al carácter trágico de las circunstancias: de este modo se conduce a la conciencia revolucionaria a la realidad y a la angustia de una situación desesperada que le es necesaria en el fondo. El optimismo que se opone a esta actitud reflexiva es la irrisión, no la salvaguardia de la pasión revolucionaria.

En semejante movimiento de repliegue –tal como por otra parte se produce independientemente de las voluntades–, las reivindicaciones profundas de la revolución no son abandonadas: por el contrario, son retoma-

das desde su origen, en estrecho contacto con aquello que el movimiento histórico rompe y arroja hacia la desgracia. Pero una concepción renovada no representa ya ingenuamente las reivindicaciones revolucionarias como un deber en cuyo encasillamiento está implicada, sino, dolorosamente, como una fuerza perecedera, que inscribiéndose en un caos ciego, pierde el carácter mecánico que asumía en una concepción fatalista. Como en toda pasión ansiosa, se libera y aumenta por la conciencia de la muerte posible.

En esta toma de conciencia del peligro que se aproxima a la humanidad entera desaparece la vieja concepción geométrica del porvenir. El viejo porvenir regular y honesto cede su sitio a la angustia. Hace dos siglos, la suerte de las sociedades futuras fue descrita conforme a los sueños de los juristas, con el objetivo inmediato de hacer desaparecer cualquier sombra peligrosa para las perspectivas de existencia burguesa: en ese momento, cualquier imagen espantosa del desorden y del posible abatimiento fue ahuyentada como un espectro. En parte al menos, el movimiento obrero ha asumido equivocadamente el ingenuo apocalipsis burgués: ha sido casi insensato cargar sobre la materia, sobre la producción material, las promesas más impactantes, como si a partir de cierto punto necesariamente esta producción no debiera ya parecerse en nada a las otras fuerzas materiales que, por todas partes, dejan indiferentemente libres las posibilidades del orden y del desorden, del sufrimiento y del placer. Actualmente habría que renunciar a toda comprensión de las cosas para no ver que la admirable confianza tanto de Marx, como del conjunto del socialismo, ha sido justificada afectiva y no científicamente: la posibilidad (quizás el deber) de tal justificación afectiva no ha desaparecido de hecho más que en fechas recientes.

Pero hoy, cuando la afectividad revolucionaria no tiene otra salida que la *desdicha de la conciencia*, regresa a ésta como a su primera amante. Únicamente en la desdicha se vuelve a encontrar la intensidad dolorosa sin la cual la resolución fundamental de la Revolución, el *ni Dios ni amos* de los obreros sublevados, pierde su brutalidad radical. Desorientados y desunidos, los explotados deben hoy medirse con los dioses (las patrias) y con los amos más imperativos de entre todos aquellos que les han subyugado. Y deben al mismo tiempo sospechar los unos de los otros, por miedo a que aquellos que les conducen a la lucha no se conviertan, a su vez, en sus amos.

Ahora bien, es verosímil que muchas conquistas humanas hayan dependido de una situación miserable o desesperada. Desde un punto de

vista práctico, la desesperación no es más que el comportamiento afectivo con mayor valor dinámico. Constituye el único elemento dinámico posible –y necesario– en las circunstancias actuales, cuando los supuestos teóricos se cuestionan. Sería imposible, en efecto, tambalear suficientemente un aparato teórico que tiene el defecto de ser la fe común –y ciega– de un número demasiado elevado de personas, sin recurrir a la justificación de la desesperación, sin el beneficio de un estado del espíritu desorientado y ansioso. En estas condiciones, las soluciones prematuras, los reagrupamientos apresurados sobre fórmulas apenas modificadas, e incluso la simple creencia en la posibilidad de tales reagrupamientos, son otros tantos obstáculos, desde luego desdeñables, para la supervivencia desesperada del movimiento revolucionario. El porvenir no descansa sobre los minúsculos esfuerzos de algunos agrupadores dotados de un optimismo incorregible: depende por completo de la desorientación general.

No es ni siquiera seguro que el trabajo teórico actual pueda sobrepasar sensiblemente una desorientación profunda, convertida en un hecho dominante desde el derrumbamiento del movimiento obrero en Alemania. Aunque fuera posible, en efecto, acceder a causas que explicaran la ineficacia al menos provisional de la actividad revolucionaria, no nos estaría dada la posibilidad de suprimir o de modificar estas causas; en consecuencia, el trabajo que revela tal situación aparece en primer lugar como vanidad consumada.

No obstante, es evidente que el tiempo, es decir, la necesidad del movimiento histórico, sigue siendo capaz de realizar cambios que no pueden depender directamente de la acción de un partido y, a la espera de tal cambio, sigue siendo necesario no sucumbir a fuerzas destructivas que, hoy, tienen contra el movimiento obrero la iniciativa del ataque. Ahora bien, ha llegado quizás el momento de que aquellos que desde todas partes hablan de «luchar contra el fascismo», tendrían que empezar a comprender que las concepciones que en su espíritu acompañan a esta fórmula no son menos pueriles que aquéllas de los brujos luchando contra las tempestades.

Y como, por otra parte, los acontecimientos imprevisibles y precipitados pueden –incluso en un tiempo relativamente cercano– retirar los obstáculos que se oponen hoy al éxito de la actividad revolucionaria, sólo la «violencia de la desesperación» es lo bastante grande para fijar la atención –como es necesario hacerlo desde ahora– sobre el problema fundamental

del Estado. Frente a tal problema, existe en los medios revolucionarios una mala voluntad desconcertante, una ceguera enfermiza. Contra toda verosimilitud, a numerosos comunistas les parece todavía que el libro de Lenin sigue respondiendo a cualquier dificultad posible, lo que prueba suficientemente la mala conciencia de ciegos agitados que piensan, en el fondo de sí mismos, que el problema es insoluble y que en consecuencia es necesario negarlo. Decretar, como ellos hacen, que tras Lenin el mero planteamiento del problema denota un *anarquismo pequeño-burgués*, no hace sino revelar aún más esta mala conciencia (no existe humanamente un desprecio lo bastante tajante para responder al empleo de esta vieja argucia, insulto insignificante a toda buena fe, insulto a aquel que rechaza cegarse). El problema del Estado se plantea en efecto con una brutalidad sin nombre, con la brutalidad de la policía, como una especie de desafío a toda esperanza. Así como ya no se puede negar su existencia, tampoco cabe seguir amparándose en principios puros (como lo han hecho ingenuamente los anarquistas). Las dificultades sociales no se resuelven con principios, sino con fuerzas. Es evidente que sólo una experiencia histórica podría rendir la certeza de que puedan componerse y organizarse fuerzas sociales contrarias a la soberanía del Estado socialista dictatorial. Pero no es menos evidente que tal Estado, disponiendo de los medios de subsistencia de cada participante, dispone así de un poder de coacción que debe encontrar su limitación desde dentro o desde fuera: ahora bien, toda limitación exterior es inconcebible si no es posible ninguna existencia social, ni ninguna fuerza independiente del Estado.

Instituciones democráticas –realizables y además exigibles dentro de un partido proletario– pueden dar por el contrario una limitación interna. Pero el principio de la democracia, desacreditado por la política liberal, no puede convertirse en una fuerza viva más que en función de la angustia provocada en las clases obreras por el nacimiento de los tres Estados todopoderosos. Con la condición de que esta angustia se inregre como una *fuerza autónoma*, basada en el odio a la autoridad del Estado.

En este sentido, es necesario decir actualmente –frente a tres sociedades serviles– que ningún porvenir humano que merezca este nombre puede esperarse si no es desde la angustia liberadora de los proletarios.

LA ESTRUCTURA PSICOLÓGICA DEL FASCISMO[1]

El marxismo, tras afirmar que en última instancia la infraestructura de una sociedad determina o condiciona la superestructura, no ha intentado ninguna elucidación general de las modalidades propias de la formación de la sociedad religiosa y política. Igualmente ha admitido la posibilidad de reacciones de la superestructura, pero tampoco aquí ha pasado de la afirmación al análisis científico. Este artículo significa, en el caso del fascismo, un ensayo de representación rigurosa (si no completa) de la superestructura social y sus relaciones con la infraestructura económica. No se trata, sin embargo, más que de un fragmento perteneciente a un conjunto relativamente importante, lo que explica un gran número de lagunas, y concretamente la ausencia de toda consideración sobre el método.[2] *Incluso ha sido*

---

[1] «La structure psycologique du fascisme», *La critique sociale*, n.° 10, noviembre 1933, págs. 159-165, y n.° 11, marzo 1934, págs. 205-211 (N.E.) (Pruebas corregidas: 2 VI ffos. 133-185, paginadas de 2 a 54. Más un fragmento de manuscrito: 7 Aa ffos. 161-163, paginados de 23 a 25, que presenta las variantes que irán señalando las notas del editor).

[2] Aquí reside evidentemente el principal defecto de esta exposición, que no dejará de extrañar a los que no estén familiarizados ni con la sociología francesa ni con la filosofía alemana moderna (fenomenología), ni con el psicoanálisis. A título indicativo, no obstante, se puede insistir en el hecho de que las siguientes descripciones se refieren a *experiencias vividas* y que el método psicológico adoptado excluye cualquier recurso a la abstracción.

necesario renunciar aquí a ofrecer la justificación general de un punto de vista nuevo y limitarse a la exposición de los hechos. Por el contrario, la simple exposición de la estructura del fascismo ha necesitado como introducción una descripción de conjunto de la estructura social.

Ni que decir tiene que el análisis de la superestructura supone el desarrollo previo del de la infraestructura, estudiado por el marxismo.

I. La parte homogénea de la sociedad[3]

La descripción psicológica de la sociedad debe empezar por la parte más accesible al conocimiento –en apariencia, la parte fundamental– cuyo carácter significativo es la *homogeneidad*[4] tendencial. *Homogeneidad* significa aquí conmensurabilidad de los elementos y conciencia de esta conmensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse por una reducción a reglas fijas basadas sobre la conciencia de la identidad posible entre personas y situaciones definidas; en principio, toda violencia está excluida del curso de existencia que conlleva).

La base de la *homogeneidad* social es la producción.[5] La sociedad *homogénea* es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil. Todo elemento inútil queda excluido no de la sociedad total, sino de su parte *homogénea*. En esta parte, cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad

---

[3] En el margen: definir sociología sagrada = heterología.
Conocimiento de la diferenciación social mediante la instancia homogénea.
Empezar por el plano del capítulo a propósito de los asteriscos en nota, oponer la avidez del amo, el trabajo del esclavo y referencia a Hegel (N.E.).

[4] Las palagras *homogéneo, heterogéneo* y sus derivados se subrayan cada vez que se toman en un sentido particular a esta exposición.

[5] Las formas más cabales y más expresivas de la *homogeneidad* social son las ciencias y las técnicas. Las leyes fundadas por las ciencias establecen relaciones de identidad entre los diferentes elementos de un mundo manipulado y medible. En cuanto a las técnicas, que sirven de transición entre la producción y las ciencias, se oponen a las prácticas de la religión y de la magia en las civilizaciones poco desarrolladas, a causa de la homogeneidad de los productos y de los medios (cf: Hubert y Hauss. «Esquisse d'un Théorie générale de la magie», en *Anné sociologique*, VII, 1902-1903, pág. 15).

homogénea jamás pueda acceder a la forma de la actividad *con valor en sí*. Una actividad útil siempre tiene una *medida común* con otra actividad útil, pero no con una actividad *para sí*.

La medida común, fundamento de la *homogeneidad* social y de la actividad que destaca, es el dinero, es decir, una equivalencia contable de los diferentes productos de la actividad colectiva. El dinero sirve para medir todo trabajo y hace del hombre una función de productos mensurables. Cada hombre, según el juicio de la sociedad *homogénea*, vale según lo que produce; es decir, que deja de ser una existencia para sí y es tan sólo una función ordenada en el interior de límites mensurables de la producción colectiva (que constituye una existencia *para otra cosa que para sí*).

Pero el individuo *homogéneo* no es verdaderamente función de sus productos personales más que en la producción artesanal, cuando los medios de producción son relativamente poco costosos y pueden ser propiedad del artesano. En la civilización industrial, el productor se distingue del propietario de los medios de producción y es este último quien se apropia de los productos: en consecuencia, es él quien en la sociedad moderna es función de los productos; es él, y no el productor, quien funda la *homogeneidad* social.

Así,[6] en el orden actual de las cosas, la parte *homogénea* de la sociedad está formada por aquellos hombres que poseen los medios de producción o el dinero destinado a su mantenimiento y a su compra. Es en la llamada clase capitalista o burguesa, exactamente en su parte media, donde inicialmente se opera la reducción tendencial del carácter humano a una entidad abstracta e intercambiable, reflejo de las *cosas homogéneas* poseídas.[7]

Esta reducción se extiende seguidamente, tanto como sea posible, a las clases llamadas generalmente «medias», que se benefician de una parte considerable de las ganancias. Pero el proletariado obrero queda en gran medida irreductible. La posición que ocupa con respecto a la actividad homogénea es doble: ésta lo excluye no en cuanto al trabajo sino en cuanto a la ganancia. En tanto productores, los obreros entran en los cuadros de la organización social, pero la reducción homogénea no atañe, en prin-

---

6 En el margen: empezar aquí (N.E.).

7 En el margen: negación de todos los vínculos personales (N.E.).

cipio, más que a su actividad asalariada. Están integrados en la homogeneidad psicológica en cuanto a su comportamiento profesional, pero no en tanto hombres. Fuera de la fábrica, e incluso fuera de sus operaciones técnicas, y en relación con una persona *homogénea* (patrón, burócrata, etcétera) un obrero es un extranjero, un hombre de otra naturaleza, de una naturaleza no reducida, no subyugada.

II. El Estado

En el período contemporáneo, la *homogeneidad* social está ligada a la clase burguesa por vínculos esenciales: así, la concepción marxista se mantiene cuando el Estado se representa al servicio de la *homogeneidad* amenazada.

En principio, la *homogeneidad* social es una forma precaria, a merced de la violencia e incluso de cualquier disenso interno. Se forma espontáneamente en el juego de la organización productiva, pero debe estar continuamente protegida contra los diversos elementos inquietos que no obtienen provecho de la producción o lo obtienen insuficientemente para su deseo o, simplemente, no pueden soportar los frenos que la *homogeneidad* opone a la agitación. En estas condiciones, la salvaguardia de la *homogeneidad* debe encontrarse en el recurso a elementos imperativos capaces de aniquilar o reducir a una regla las diferentes fuerzas desordenadas.

El Estado no es por sí mismo uno de estos elementos imperativos. Se distingue de los reyes, de los jefes del ejército o de las naciones, pero es el resultado de las modificaciones sufridas por una parte de la sociedad homogénea en contacto con tales elementos imperativos. Esta parte constituye una formación intermediaria entre las clases homogéneas y las instancias soberanas de las que debe tomar su carácter obligatorio, pero que sólo ejercen su soberanía mediante ella. Solamente a propósito de estas últimas instancias soberanas será posible examinar de qué manera su carácter obligatorio se transfiere a una formación que no constituye, sin embargo, una existencia válida en sí (*heterogénea*), sino simplemente una actividad cuya utilidad en relación con otra parte es siempre manifiesta.

Prácticamente, la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y de adaptación. La reducción de las divergencias por compen-

sación, en la práctica parlamentaria, indica toda la complejidad posible de la actividad interna de adaptación necesaria para la *homogeneidad*. Pero contra las fuerzas inasimilables, el Estado opta por la autoridad estricta.

Según sea el Estado democrático o despótico, la tendencia que lo conduce es la adaptación o la autoridad. En la democracia, el Estado saca la mayor parte de su fuerza de la homogeneidad espontánea, que no hace más que fijar y constituir como una regla. El principio de su soberanía –la nación– que le da a la vez su fin y su fuerza, se encuentra entonces disminuido por el hecho de que los individuos aislados se consideran ellos mismos, cada vez más, como fines respecto del Estado, el cual existiría *para ellos* antes de existir *para la nación*. Y, en este caso, la vida personal se distingue de la existencia homogénea y se comprende en tanto valor incomparable.

III. Disociaciones, críticas de la homogeneidad social y del Estado

Incluso en circunstancias difíciles, basta el Estado para mantener en la impotencia a las fuerzas *heterogéneas* que no ceden más que ante su coacción. Pero puede sucumbir a una disociación interna de aquella parte de la sociedad de la que es su forma coactiva.

De manera fundamental, la *homogeneidad* social depende de la homogeneidad del sistema productivo (en el sentido general de la palabra). Cada contradicción que nace del desarrollo de la vida económica, ocasiona una disociación tendencial de la existencia social *homogénea*. Esta tendencia a la disociación se ejerce de la manera más compleja, en todos los planos y en todos los sentidos. Pero no llega a formas agudas y peligrosas más que si una parte apreciable de la masa de los individuos *homogéneos* deja de interesarse por la conservación de la forma de *homogeneidad* existente (no porque ésta sea *homogénea*, sino al contrario, porque está perdiendo su carácter propio). Esta fracción de la sociedad se asocia entonces espontáneamente a las formas *heterogéneas* ya configuradas y se confunde con ellas.

Así, las circunstancias económicas actúan directamente sobre elementos homogéneos que ellas mismas desintegran. Pero esta desintegración no representa sino la forma negativa de la efervescencia social: los elemen-

tos disociados no actúan antes de haber sufrido una alteración consumada que caracteriza la forma positiva de esta efervescencia. A partir del momento en que se reúnen con las formaciones *heterogéneas* ya existentes (en estado difuso u organizado), toman de éstas un carácter nuevo, el carácter positivo general de la *heterogeneidad*. Además, la *heterogeneidad* social no existe en estado informe y desorientado: al contrario, tiende constantemente a una estructura marcada. *Cuando unos elementos sociales pasan a la parte* heterogénea, *su acción se encuentra también condicionada por la* estructura actual *de esta parte*.

Así, el modo de solucionar contradicciones económicas agudas depende del estado histórico y, al mismo tiempo, de las leyes generales de la región social *heterogénea* en la que la efervescencia recibe su forma positiva. Más en concreto, depende de las relaciones establecidas entre las diversas formaciones de esta región justo en el momento en que la sociedad *homogénea* se encuentra materialmente disociada.

El estudio de la *homogeneidad* y de sus condiciones de existencia conduce así al estudio esencial de la *heterogeneidad*. Este estudio constituye de hecho su primera parte, en el sentido de que la primera determinación de la *heterogeneidad*, definida como parte *no-homogénea* supone el conocimiento de la *homogeneidad* que la delimita por exclusión.

IV. La existencia social heterogénea[8]

Todo el problema de la psicología social descansa precisamente sobre la necesidad de conducir el análisis sobre todo a una forma que no sólo resulta difícil estudiar, sino cuya existencia misma no ha sido aún objeto de una determinación positiva.

El término mismo «*heterogéneo*» indica que se trata de elementos imposibles de asimilar. Esta imposibilidad, que concierne a lo más básico de la asimilación social, afecta al mismo tiempo a la asimilación científica. Estas dos formas de asimilación tienen una única estructura: la ciencia tiene por objeto fundar la *homogeneidad* de los fenómenos; es, en cierto sen-

---

[8] En el margen, «Capítulo II. Las partes heterogéneas de la sociedad. La exclusión de lo heterogéneo por lo homogéneo» (N.E.).

tido, una de las funciones eminentes de la *homogeneidad*. Así, los elementos *heterogéneos* excluidos por esta última, se hallan igualmente excluidos del campo de atención de la ciencia: por definición, la ciencia no puede conocer elementos *heterogéneos* en tanto que tales. Si es obligada a constatar la existencia de hechos irreductibles –de una naturaleza tan incompatible con su homogeneidad como los criminales natos, por ejemplo, con el orden social– se encuentra *privada de toda satisfacción funcional* (explotada del mismo modo que un obrero en una fábrica capitalista, utilizada sin obtener provecho). La ciencia, en efecto, no es una entidad abstracta: es siempre reducible al conjunto de hombres que viven las aspiraciones inherentes al proceso científico.

En estas condiciones, los elementos *heterogéneos*, al menos en tanto que tales, se encuentran de hecho censurados: cada vez que podrían ser el objeto de una observación metódica, falta la satisfacción funcional para ello; y sin tal circunstancia excepcional –la interferencia de una satisfacción cuyo origen es muy diverso– no pueden mantenerse en el campo de atención.

La exclusión de elementos *heterogéneos* del dominio *homogéneo* de la conciencia, recuerda así, de una manera formal, la de los elementos descritos (por el psicoanálisis) como *inconscientes*, que la censura excluye del yo consciente. Las dificultades que se oponen a la revelación de formas *inconscientes* de la existencia son del mismo orden que las que se oponen al conocimiento de las formas *heterogéneas*. Como se mostrará a continuación, ciertos caracteres son de hecho comunes a estos dos tipos de formas, y, sin que sea posible aportar inmediatamente precisiones sobre este punto, parece que el *inconsciente* debe considerarse como uno de los aspectos de lo *heterogéneo*. Si admitimos esta concepción, partiendo de lo que conocemos acerca de la inhibición, es tanto más fácil comprender que las incursiones realizadas en este caso en el dominio *heterogéneo* no hayan sido todavía suficientemente coordinadas como para desembocar en la simple revelación de su existencia positiva y claramente definida.

Para evitar las dificultades internas que acabamos de considerar, es aquí de importancia secundaria señalar la necesidad de limitar las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*, que supone el acceso inmediato de la inteligencia a una materia previa a la reducción intelectual. Provisionalmente basta con exponer los

hechos conforme a su naturaleza e introducir, con vistas a definir el término *heterogéneo*, las siguientes consideraciones:

1°.- Así como *maná* y *tabú* designan en sociología de la religión unas formas que son limitadas aplicaciones particulares de una forma más general, lo *sagrado* y puede a su vez considerarse como una forma restringida de lo *heterogéneo*.

Maná designa una fuerza misteriosa e impersonal de la que disponen ciertos individuos tales como reyes y brujos. *Tabú* indica la prohibición social de contacto, por ejemplo, con los cadáveres o con las mujeres durante el período menstrual. Estos aspectos de la vida *heterogénea* son fáciles de definir en razón de los hechos precisos y limitados a los que se refieren. Por el contrario, una comprensión explícita de lo *sagrado*, cuyo dominio de aplicación es relativamente amplio, presenta dificultades considerables. Durkheim se encontró con la imposibilidad de dar una definición científica positiva: se contentó con caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo respecto del mundo profano.[9] Sin embargo, es posible admitir que lo *sagrado* se conoce positivamente, al menos de manera implícita (la palabra, presente en todas las lenguas, es de uso corriente, y su uso supone un significado percibido por el conjunto de los hombres). Este conocimiento implícito de un valor que se remite al dominio heterogéneo permite comunicarle a su descripción un carácter vago, pero positivo. Ahora bien, se puede decir que el mundo heterogéneo está constituido, en gran parte, por el mundo sagrado, y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas, revelan las reacciones de las cosas *heterogéneas* que no se consideran sagradas propiamente dichas. Estas reacciones consisten en que la cosa *heterogénea* se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (recordando al *maná* polinesio) y que una prohibición social de contacto (*tabú*) la separa del mundo *homogéneo* o vul-

---

[9] *Formas elementales de la vida religiosa*, 1912, pág. 53. Durkheim desemboca, tras su análisis, en la identificación de lo sagrado con lo social, pero esta identificación necesita la introducción de una hipótesis que, sea cual sea su alcance, no tiene el valor de una definición inmediatamente significativa (representa de hecho la tendencia de la ciencia que pone una representación homogénea con el fin de escapar de la presencia sensible de elementos profundamente *heterógeneos*)* (N.E.: En el margen: nota sobre el + o – de heterogeneidad).

gar (correspondiente al mundo profano de la oposición estrictamente religiosa).

2º.- Fuera de las cosas sagradas propiamente dichas, que constituyen el dominio común de la religión o de la magia, el mundo *heterogéneo* incluye el conjunto de resultados del gasto *improductivo*[10] (las cosas sagradas forman ellas mismas una parte de este conjunto). Lo cual significa: todo lo que la sociedad *homogénea* expulsa, ya sea como desperdicio, ya sea como valor superior trascendente. Son los productos de excreción del cuerpo humano y ciertas materias análogas (basuras, parásitos, etcétera); son las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico de sugestión; son los diversos procesos inconscientes tales como los sueños y las neurosis, los numerosos elementos o formas sociales que la parte *homogénea* no puede asimilar: las muchedumbres, las castas guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o, al menos, que rechazan las reglas (locos, agitadores, poetas, etcétera).

3º.- Los elementos *heterogéneos* provocan reacciones afectivas de intensidad variable según las personas y puede suponerse que el objeto de toda reacción afectiva es necesariamente *heterogéneo* (si no generalmente, sí al menos con respecto al sujeto). Hay tan pronto atracción como repulsión, y todo objeto de repulsión puede convertirse, en ciertas circunstancias, en objeto de atracción y a la inversa.

4º.- *La violencia*, la *desmesura*, el *delirio*, la *locura*, caracterizan en diferentes grados a los elementos heterogéneos: activos en tanto que personas o en tanto que muchedumbres, se producen rompiendo las leyes de la *homogeneidad* social. Esta característica no se aplica de manera apropiada a los objetos inertes, no obstante estos últimos presentan una cierta conformidad con los sentimientos extremos (es posible hablar de la naturaleza violenta y desmesurada de un cadáver en descomposición).

5º.- La realidad de los elementos *heterogéneos* no es del mismo orden que la de los elementos *homogéneos*. La realidad *homogénea* se presenta bajo el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados (es básicamente la realidad específica de los objetos sólidos). La

---

10 Cf. Bataille: «La notion de dépense», en *La critique sociale*, n.º 7, enero 1933 (cf. pág. 302 de las *Oeuvres Complètes*).

realidad *heterogénea* es la de la fuerza o la del choque. Se presenta como una carga, como un valor, pasando de un objeto a otro de forma más o menos arbitraria, más o menos como si el cambio hubiera tenido lugar no en el mundo de los objetos, sino solamente en los juicios del sujeto. Este último aspecto no significa, sin embargo, que los hechos observados deban tomarse por subjetivos: así, la acción de los objetos de la actividad erótica está manifiestamente fundada en su naturaleza objetiva.

Sin embargo, de manera desconcertante, el sujeto tiene la posibilidad de desplazar el valor excitante de un elemento a otro análogo o cercano.[11] En la realidad heterogénea, los símbolos cargados de valor afectivo tienen, así, la misma importancia que los elementos fundamentales; la parte puede tener el mismo valor que el todo. Es fácil constatar que –siendo la estructura del conocimiento de una realidad *homogénea* igual a la de la ciencia– la de una realidad *heterogénea* en tanto que tal se halla en el pensamiento mítico de los primitivos y en las representaciones del sueño: es idéntica a la estructura del *inconsciente*.[12]

6°.- *En resumen*, la existencia *heterogénea* puede representarse en relación con la vida corriente (cotidiana) como enteramente *otro*,[13] como *inconmensurable*, cargando estas palabras con el valor positivo que tienen en la experiencia *afectiva* vivida.

Ejemplos de elementos heterogéneos:

Si ahora relacionamos estas proposiciones con los elementos reales, los caudillos fascistas pertenecen indiscutiblemente a la existencia heterogénea. Opuestos a los políticos demócratas, que representan en sus países la banalidad inherente a la sociedad *homogénea*, Mussolini o Hitler aparecen

---

11 Parece que los desplazamientos se producen en las mismas condiciones que los reflejos condicionados de Pavlov.

12 Sobre el pensamiento de los primitivos, cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*; Cassirer, [E] *Das mythische Denken*; sobre el inconsciente, cf. Freud, *La science des rêves*.

13 En el margen: «Lo heterogéneo es comparable a lo que en la célula se llama *vida*. Si vida es movimiento de conjunto, lo heterogéneo es lo *movido*» (N.E.).

inmediatamente con el relieve de los *enteramente otros*[14]. Cualesquiera sean los sentimientos que provoca su existencia actual en tanto que agentes políticos de la evolución, es imposible no ser consciente de la *fuerza* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: *fuerza* que destruye el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero fastidiosa e impotente para mantenerse por sí misma (el hecho de que la legalidad se suspenda no es sino el signo más evidente de la naturaleza transcendente, *heterogénea*, de la acción fascista). Considerada no en cuanto a su acción exterior sino en cuanto a su origen, la *fuerza* de un caudillo es análoga a la que se ejerce en la hipnosis.[15] El flujo afectivo que le une a sus partidarios –bajo la forma de una identificación[16] moral con su líder (y viceversa)– es función de la conciencia común de poderes y de energías cada vez más *violentos*, cada vez más *desmedidos*, que se acumulan en la persona del jefe y que en él se presentan indefinidamente disponibles (pero esta concentración en una sola persona interviene como elemento diferenciador de la formación fascista en el seno del dominio *heterogéneo*: por el hecho de que la efervescencia afectiva desemboca en la unidad y, en tanto que *autoridad*, constituye una instancia dirigida *contra* los hombres; esta instancia es existencia *para sí* más que útil, y existencia *para sí* distinta de un levantamiento informe cuyo sentido *para sí* significa «para los hombres sublevados»). Esta *monarquía*, esta ausencia de toda democracia, de toda fraternidad en el ejercicio del poder –formas que no existen únicamente en Italia o Alemania– indican que debe renunciarse, bajo la coacción, a las necesidades naturales inmediatas de los hombres, en beneficio de un principio trascendente que no puede ser el objeto de ninguna explicación exacta.

A título diferente, pueden igualmente describirse como heterogéneas las capas sociales más bajas, que provocan generalmente repulsión y no pueden jamás asimilarse al conjunto de los hombres.[17] Estas clases mise-

---

[14] En el margen: «Insistir en su carácter de desperdicio» (N.E.).

[15] Sobre las relaciones afectivas de los seguidores con los caudillos y sobre la analogía con la hipnosis, cf. Freud, *Psychologie collective et analyse du «moi»* (trad. fr. 1924; reeditadas en *Essais de psychanalyse*, 1929).

[16] Cf. W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, First series, *The fundamental institutions*, Edimburgh, 1889.

[17] En el margen: «Hablar del *proletariado lumpen*» (N.E.).

rables se consideran en la India como *intocables*, es decir, se caracterizan por una prohibición de contacto análoga a la que se aplica a las cosas sagradas. Es cierto que la costumbre de los países de civilización avanzada es menos ritual y que el carácter de *intocable* no se transmite forzosamente por herencia. No obstante, en estos países, basta con existir como ser humano marcado por la miseria para crear entre sí y los demás –que se consideran expresión del hombre normal– un abismo más o menos infranqueable. Las formas nauseabundas de la degradación provocan un sentimiento de asco tan insoportable, que no es correcto expresarlo, ni tan siquiera aludir a ello.[18] La desdicha material de los hombres tiene a todas luces consecuencias *desmedidas* en el orden psicológico de la desfiguración. En el caso de que hombres afortunados no hayan sufrido la reducción *homogénea* (que opone a la miseria una justificación legal), y si exceptuamos los vergonzosos intentos de huida tales como la piedad caritativa, la violencia desesperada de las reacciones toma inmediatamente la forma de un desafío a la razón.

V. El dualismo fundamental del mundo heterogéneo

Los dos ejemplos precedentes, tomados del amplio dominio de la *heterogeneidad*, y no del dominio sagrado propiamente dicho, presentan, no obstante, los caracteres específicos de este último. Esta conformidad aparece fácilmente en lo que concierne a los caudillos que son claramente tratados por sus seguidores como personas sagradas. Todo esto es mucho menos evidente en lo concerniente a las formas de la miseria que no son objeto de culto alguno.

Y sin embargo, revelar que estas formas innobles son compatibles con el carácter sagrado constituye justo el progreso decisivo realizado en el conocimiento del dominio sagrado y del dominio *heterogéneo*. La noción de la dualidad de las formas de lo sagrado es uno de los resultados conquistados por la antropología social: estas formas deben ser repartidas en dos clases opuestas, *puras* e *impuras* (en las religiones primitivas ciertas cosas

[18] En el margen: «Todo esto en tanto que excluido por la sociedad homogénea» (N.E.).

impuras –por ejemplo, la sangre menstrual– son tan sagradas como la naturaleza divina; la conciencia de esta dualidad fundamental ha persistido hasta una fecha relativamente reciente: en la Edad Media, la palabra *sacer* fue empleada para designar una enfermedad vergonzosa –la sífilis– y el significado profundo de este uso era todavía comprensible). El tema de la miseria sagrada –impura e intocable– constituye exactamente el polo negativo de una región caracterizada por la oposición de dos formas extremas: hay, en cierto sentido, identidad de contrarios entre la gloria y la decadencia, entre formas elevadas e imperativas (superiores) y formas miserables (inferiores). Esta oposición divide el conjunto del mundo *heterogéneo* y se añade a los caracteres ya determinados de la *heterogeneidad* como un elemento fundamental (Las formas *heterogéneas* indiferenciadas son, en efecto, relativamente escasas –al menos en las sociedades evolucionadas– y el análisis de la estructura social *heterogénea* interna se reduce casi enteramente al de la oposición de los dos contrarios).

VI. La forma imperativa de la existencia heterogénea: La soberanía[19]

La acción fascista, *heterogénea*, pertenece al conjunto de las formas superiores. Recurre a los sentimientos tradicionalmente definidos como *elevados* y *nobles* y tiende a constituir la autoridad como un principio incondicional, situado por encima de todo juicio utilitario.

Evidentemente, el empleo de las palabras *superior*, *noble*, *elevado*, no implica su aceptación. Estos calificativos no pueden designar aquí sino la pertenencia a una categoría *históricamente* definida como *superior, noble* o *elevada*: estas concepciones nuevas o individuales no pueden tomarse en consideración más que en relación con las concepciones tradicionales de las que derivan; de hecho, son necesariamente híbridas, sin fuerza. Sin ninguna duda, sería preferible renunciar, si fuera posible, a cualquier representación de este orden (¿cuáles son las razones confesables por las que un

---

[19] En el margen: «¿Cómo excluye la sociedad homogénea: con ayuda de la forma imperativa?».

El principio de este capítulo está tachado hasta: La superioridad (soberanía...) (N.E.).

hombre querría ser noble, semejante a un representante de la casta militar medieval, y en modo alguno innoble, es decir, semejante, conforme al juicio histórico, a un hombre a quien la miseria material le habría alterado el carácter humano, le habría convertido en *otro*?)

Formulada esta reserva, el significado de los valores superiores debe precisarse con la ayuda de los calificativos tradicionales.

La *superioridad* (soberanía[20] imperativa) designa el conjunto de los aspectos impresionantes –que determinan afectivamente la atracción o la repulsión– propios de las diferentes situaciones humanas en las que es posible dominar e incluso oprimir a *sus* semejantes, en razón de su edad, de su debilidad física, de su situación jurídica o simplemente de la necesidad de situarse bajo la dirección de uno solo. A situaciones diversas corresponden formas definidas: la de un padre en relación con sus hijos, la de un jefe militar en relación con el ejército y con la población civil, la de un amo en relación con el esclavo, la de un rey en relación con sus súbditos. A estas relaciones reales se añaden situaciones mitológicas cuya naturaleza exclusivamente ficticia facilita una condensación de los aspectos que caracterizan la superioridad.

El simple hecho de dominar a sus semejantes implica la *heterogeneidad* del amo, al menos en tanto que amo: en la medida en que[21] el amo se refiere a su naturaleza, a su calidad personal, como una legitimación de su autoridad, caracteriza esta naturaleza como *lo otro*, sin poder rendir cuentas racionalmente. Pero no solamente como *lo otro* en relación con el dominio racional de la medida y de la equivalencia: la *heterogeneidad* del amo se opone también a la del esclavo. Si la naturaleza heterogénea del esclavo se confunde con la de la inmundicia en la que su situación material le condena a vivir, la del amo se forma en un acto de exclusión de toda inmundicia, acto cuya dirección es la pureza y cuya forma es sádica.[22]

---

[20] La palabra *soberano* tiene por origen el adjetivo latino *superaneus*, que significa *superior*.

[21] Corrección: «*En la medida en que su naturaleza, su calidad personal*, es la única *justificación de su autoridad, esta naturaleza* aparece inmediatamente *como* lo otro, *sin* que se pueda rendir cuentas de ello *racionalmente*» (N.E).

[22] En el margen: «Insistir en la conexión pureza-sadismo, en el sentido de reducción a la homogeneidad» (N.E.).

Humanamente, el valor imperativo cumplido se presenta bajo la forma de autoridad real o imperial en la cual se manifiestan, en su grado máximo, las tendencias más crueles y la necesidad de realizar e idealizar el orden[23] que caracteriza a toda dominación. La autoridad fascista también presenta este carácter doble, pues no es más que una de las numerosas formas de la autoridad real cuya descripción general constituye el fundamento de toda descripción coherente del fascismo.

Opuesta a la existencia miserable de los oprimidos, la soberanía política aparece, ante todo, como una actividad sádica claramente diferenciada. En la psicología individual es raro que la tendencia sádica no esté asociada en una misma persona a una tendencia masoquista más o menos abierta.[24] Pero en la sociedad, cada tendencia está representada normalmente por una instancia distinta y la actitud sádica puede ser encarnada por una persona imperativa excluyendo toda participación en las actitudes masoquistas correspondientes. En este caso, la exclusión de las formas[25] inmundas que sirven de objeto en el acto cruel, no va seguida de su valoración y, en consecuencia, ninguna actividad erótica puede asociarse a la crueldad. Los mismos elementos eróticos son rechazados como los otros objetos inmundos y, al igual que en un gran número de actitudes religiosas, el sadismo accede así a una brillante pureza. Esta diferenciación puede estar más o menos acabada –individualmente, los soberanos han podido vivir el poder en parte como una orgía de sangre– pero en su conjunto, la forma imperativa real produce históricamente, en el interior del dominio *heterogéneo*, una exclusión de las formas miserables o inmundas suficiente para encontrar, en cierto sentido, una conexión con las formas *homogéneas*.

---

[23] Corrección: «*el orden*, en tanto que exclusión de la miseria y de los resentimientos que ésta incuba» (N.E.).

[24] En el margen: «En realidad, la situación masoquista se encuentra en el hecho de dar muerte» (N.E.).

[25] Corrección: «*La exclusión de las formas* miserables *que sirven de objeto al acto cruel* no sirve para cargarlas de un sentido erótico. Por otra parte, *los mismos elementos eróticos son rechazados al mismo tiempo que* los elementos miserables y, *así, el sadismo* realiza *una* pureza perfecta, de la misma manera que en la ascesis. *Esta diferenciación...*» (N.E.).

En efecto, si la sociedad *homogénea*, en principio, aparta cualquier elemento *heterogéneo*, sea inmundo o noble, las modalidades de esta separación no dejan de cambiar siguiendo la naturaleza de cada elemento apartado. Sólo el rechazo de las formas miserables tiene, para la sociedad *homogénea*, un valor constante fundamental (en efecto, el mínimo recurso a las reservas de energía representadas por estas formas exige una operación tan peligrosa para ellas como la subversión); pero el acto de exclusión de las formas miserables asocia necesariamente las formas *homogéneas* y las formas imperativas, por lo que éstas últimas no pueden volver a ser rechazadas pura y simplemente. De hecho, la sociedad *homogénea* utiliza las fuerzas imperativas libres contra los elementos más incompatibles con ella. Cuando debe elegir en el dominio que ha excluido el objeto mismo de su actividad (la existencia[26] *para sí* al servicio de la cual debe situarse necesariamente), la elección no puede dejar de dirigirse hacia fuerzas cuya práctica ha mostrado que actuaban, en principio, en el sentido más favorable.

La incapacidad de la sociedad *homogénea* para encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar, le hace depender de las fuerzas imperativas, del mismo modo que la hostilidad sádica de los soberanos contra la población miserable les acerca a cualquier formación que *aspira* a mantenerla en la opresión.

De estas modalidades de la exclusión de la persona real resulta una situación compleja: siendo el rey el objeto en el cual la sociedad homogénea ha encontrado su razón de ser, el mantenimiento de esta relación exige que el rey se comporte de tal manera que la sociedad homogénea pueda existir *para él*. Esta exigencia descansa en primer lugar sobre la *heterogeneidad* fundamental del rey, garantizada por numerosas prohibiciones de contacto (tabúes), pero es imposible mantener esta *heterogeneidad* en estado libre. En ningún caso la *heterogeneidad* puede recibir su ley desde fuera, pero su movimiento espontáneo puede fijarse, al menos tendencialmente, de una vez por todas. Así, la pasión destructora (el sadismo) propia de la instancia imperativa puede dirigirse ya sea contra las sociedades extranjeras, o contra las clases miserables, contra el conjunto de los elementos externos o internos hostiles a la *homogeneidad*.

---

26 Corrección: «*La existencia en sí* y para sí *al servicio*.» (N.E.).

De tal situación resulta el poder real histórico. Un rol determinante en cuanto a su función positiva está reservado al principio mismo de la unificación realmente operada en un conjunto de individuos cuya elección afectiva descansa sobre un objeto *heterogéneo* único. La comunidad de dirección tiene por sí misma un valor constitutivo: presupone –vagamente, es cierto– el carácter imperativo del objeto. La unión, principio de la *homogeneidad*, no es más que un hecho tendencial, incapaz de encontrar en sí mismo un motivo para exigir y para imponer su existencia y, en la mayoría de las circunstancias, el recurso a una exigencia tomada desde fuera tiene el valor de una necesidad primaria. Ahora bien, el *deber ser* puro, el imperativo moral, exige el *ser para sí*, es decir, el modo específico de la existencia *heterogénea*. Pero precisamente esta existencia escapa, en lo que concierne a sí misma, al principio del deber ser y no puede en ningún caso subordinársele: accede inmediatamente al *ser* (en otros términos, se produce como valor *siendo* o *no siendo* y jamás como valor que debe ser). La forma compleja en la que desemboca la resolución de esta incompatibilidad apoya el *deber ser* de la existencia *homogénea* en existencias *heterogéneas*. Así, la *heterogeneidad*[27] imperativa no representa solamente una

[27] El fragmento 7Aa ffos. 161-163 da aquí un texto diferente: «así, la heterogeneidad superior *no representa solamente una* limitación *en relación a* una heterogeneidad no diferenciada: *supone además una modificación de la estructura* fundamental. La estructura* propia de la *homogeneidad* –ciertamente alterada– ha penetrado profundamente en la forma *heterogénea*. De alguna manera, *la homogeneidad* se ha vuelto existencia *para sí* negándose a sí misma: el proceso ha requerido la negación formal del principio esencial de utilidad y de subordinación incondicional a una existencia heterogénea particular; esta última ha desempeñado el rol de un tutor, pero de un tutor que absorbe lo que se apoya en él, continuando su propia existencia mientras absorbe el aporte *homogéneo* (el modo preciso de alteración de la estructura *heterogénea* aparecerá en la descripción del ejército con una riqueza y una claridad de formas notables, pero, desde ahora, se le puede dar a una exposición necesariamente oscura un valor significativo acercando las situaciones reales concretas de los esquemas a los que corresponden. Así, la simple limitación de *heterogeneidad* corresponde a la existencia de los déspotas que se han dado históricamente como medio locos, mientras que la modificación de estructura se representa bajo su forma acabada por los reinos descritos como notables. Napoleón I es probablemente el soberano en quien la estructura

forma diferenciada de la *heterogeneidad* vaga: supone, por añadidura, la modificación de estructura de las dos partes en contacto, *homogénea y heterogénea*. Por una parte, la formación *homogénea* próxima a la instancia real, el Estado, toma de esta instancia su carácter imperativo. Con ello el Estado parece acceder a la existencia *para sí* realizando el frío y desnudo *deber ser* del conjunto de la sociedad *homogénea*. Pero, en realidad, el Estado no es sino la forma abstracta, degradada, del *deber ser* viviente exigido, en última instancia, como atracción afectiva y como instancia real: no es más que la *homogeneidad* vaga convertida en coacción. Por otra parte, este modo mediador de formación que caracteriza al Estado, penetra por reacción en la existencia imperativa: pero, en el curso de esta introyección, la forma propia de la *homogeneidad* se convierte, esta vez realmente, en existencia *para sí* negándose ella misma: se absorbe en la *heterogeneidad* y se destruye en tanto que estrictamente *homogénea* por el hecho de que, convertida en negación del principio de la utilidad, rechaza cualquier subordinación. Aunque penetrado profundamente por la razón de Estado, el rey no se identifica con esta última: mantiene íntegro el carácter tajante propio de la superioridad divina. Escapa al principio específico de la homogeneidad, a la compensación de los derechos y de los deberes que constituye la ley formal del Estado: los derechos del rey son incondicionales.

Es prácticamente inútil mostrar aquí que la posibilidad de tales formaciones afectivas ha conllevado esa servidumbre infinita que degrada la mayoría de las formas de vida humana (mucho más que los abusos de fuerza, de hecho ellos mismos reductibles a formaciones imperativas, en

---

heterogénea se ha modificado más profundamente en sentido *homogéneo* –lo cual indica suficientemente que tal proceso deja intacto el carácter de *heterogeneidad* agudo y básico del elemento que es objeto–. El hecho de que la *heterogeneidad* propia de Napoleón sea la de un jefe de ejército más que la de un rey no altera el alcance de este ejemplo).

Si *se* representa *la soberanía* real *bajo su forma tendencial*... (p. 355).

* En el margen, una llave que se refiere a este final de § con esta advertencia: Desarrollar: el proceso da lugar a dos formas, hay modificación de estructura en dos partes homo(génea) y hetero(génea). rey > deber y honor. Administr(ación) > Estado)» (N.E.).

tanto que la fuerza en juego es necesariamente social[28]). Si consideramos ahora la soberanía bajo su forma tendencial, tal como ha sido históricamente vivida por los sujetos responsables de su valor de atracción, e independientemente de una realidad particular, su naturaleza aparece, humanamente, como la más noble –elevada hasta la majestad–, pura incluso en medio de la orgía, fuera del alcance de las imperfecciones humanas. Constituye aquella región formalmente exenta de intrigas de intereses a la que se remite el sujeto oprimido buscando una satisfacción vacía pero pura (en este sentido la constitución de la naturaleza real por encima de una realidad inconfesable recuerda las ficciones justificadoras de la vida eterna). En tanto que forma tendencial, realiza el ideal de la sociedad y del curso de las cosas (en el espíritu del súbdito, esta función se expresa ingenuamente: *si el rey supiera...*). Al mismo tiempo, es autoridad estricta. Por encima de la sociedad *homogénea* como por encima de la población miserable o de la jerarquía aristocrática que emana de ella, exige de manera sangrienta la represión de lo que le es contrario y se confunde en su forma tajante con los fundamentos heterogéneos de la ley. Así, es a la vez la posibilidad y la exigencia de la unidad colectiva; en la órbita real es donde se elaboran el Estado y sus funciones de coacción y de adaptación; en provecho de la grandeza real se desarrolla la reducción *homogénea*, como simultánea destrucción y fundación.

Situándose como principio de la asociación de elementos innumerables, el poder real se dirige espontáneamente, en tanto fuerza imperativa y destructiva, contra cualquier otra forma imperativa que pudiera oponérsele. Así se manifiesta, en última instancia, la tendencia fundamental y el principio de toda autoridad: la reducción a la unidad personal, la individualización del poder. Mientras que la existencia miserable se produce necesariamente como multitud y la sociedad *homogénea* como reducción a una medida común, la instancia imperativa, el fundamento de la opresión, se desarrolla necesariamente en el sentido de una reducción a la unidad bajo la forma de un ser humano que excluye la posibilidad misma de un semejante; en otros términos, como una forma radical de la exclusión que exige una avidez.

---

[28] En el margen: «en relación con el resultado buscado servidumbre=economía» (N.E.).

VII. La concentración tendencial[29]

Esta tendencia a la concentración aparece en contradicción, ciertamente, con la coexistencia de diferentes dominios del poder: el dominio de la soberanía real es diferente del poder militar y de la autoridad religiosa. Pero, precisamente, la constatación de esta coexistencia induce a fijar la atención en el carácter compuesto del poder real, en el cual es fácil reencontrar los elementos constitutivos de los otros dos poderes: el militar y el religioso.[30]

Así, la soberanía real no debe considerarse como un elemento simple que posee un origen autónomo, como el ejército o la organización religiosa: es exactamente (y de hecho únicamente) la concentración realizada de estos dos elementos formados en dos direcciones diferentes. El constante renacimiento de los poderes militares y religiosos en estado puro nunca ha modificado el principio de su concentración tendencial bajo la forma de una soberanía única: ni siquiera el rechazo formal del cristianismo ha impedido –para emplear la terminología simbólica vulgar– que la cruz y el sable se arrastren por las escaleras del trono.

Considerada históricamente, la realización de esta concentración ha podido ser espontánea –o el jefe del ejército consigue hacerse consagrar *rey* por la fuerza, o el rey consagrado se apodera del poder militar (en Japón, el emperador, en fechas recientes, ha asumido esta última forma, aunque su iniciativa propia no haya jugado un papel determinante)–. Pero siempre, incluso en el caso de la realeza usurpada, la posibilidad de la reunión de los poderes ha dependido de las afinidades fundamentales de éstos y sobre todo de su concentración tendencial.

La consideración de los principios que rigen estos hechos tiene evidentemente un alcance capital en el momento en que el fascismo renueva

[29] En el margen: «y sobre todo culminada en un régimen militar» (N.E.).

[30] Freud en *Psychologie collective et analyse du "moi"* ha estudiado precisamente las dos funciones, militar (ejército) y religiosa (iglesia) en relación con la forma imperativa (inconsciente) de la psicología individual que él llama *ideal del yo o super-yo*. Si nos remitimos al conjunto de acercamientos establecidos en la presente exposición, esta obra publicada en alemán desde 1921, aparece como una introducción esencial a la comprensión del fascismo.

la existencia histórica y reúne una vez más la autoridad militar y religiosa para realizar una opresión total (a este respecto, es posible afirmar –sin adelantar un juicio político– que cualquier realización ilimitada de las formas imperativas tiene el sentido de una negación de la humanidad en tanto que valor dependiente del juego de sus oposiciones internas). Como el bonapartismo, el fascismo (que significa etimológicamente *reunión*, *concentración*) no es más que una reactivación aguda de la instancia soberana latente, pero con un carácter en cierto modo purificado porque las milicias que sustituyen al ejército en la constitución del poder tienen inmediatamente este poder por objeto.

VIII. EL EJÉRCITO Y LOS JEFES MILITARES

En principio –funcionalmente– el ejército existe en razón de la guerra y su estructura psicológica se puede reducir al ejercicio de su función. Así, su carácter imperativo no emana directamente de la importancia social ligada a la posesión del poder material de las armas: es la organización interna del ejército –la disciplina y la jerarquía– lo que hace de él la sociedad noble por excelencia.

Evidentemente, la *nobleza de las armas* supone, en primer lugar, una intensa *heterogeneidad:* la disciplina o jerarquía no son en sí mismas más que formas, no los fundamentos de la *heterogeneidad*; únicamente la sangre vertida, la matanza y la muerte responden básicamente a la naturaleza de las armas. Pero el horror ambiguo de la guerra no posee todavía más que una *heterogeneidad* baja (si acaso indiferenciada). La dirección elevada, exaltante de las *armas,* supone la unificación afectiva necesaria para su cohesión, es decir, para su valor eficaz.

El carácter afectivo de esta unificación se manifiesta bajo la forma de adhesión del soldado al jefe del ejército: implica que cada soldado considera la gloria de éste último como su propia gloria. Mediante este proceso la repugnante carnicería se transforma radicalmente en su contrario, en gloria, es decir, en atracción pura e intensa. En la base, la gloria del jefe constituye un tipo de polo afectivo que se opone a la naturaleza innoble de los soldados. Incluso independientemente de su horrible oficio, los soldados pertenecen, *en principio,* a la parte infame de la población. Si cada

hombre vistiera con su ropa habitual, un ejército del siglo XVIII desprovisto de uniformes tendría el aspecto de un populacho miserable. Pero ni siquiera la total eliminación del reclutamiento de las clases miserables bastaría para cambiar la estructura profunda del ejército: éste continuaría fundando su organización afectiva sobre la infamia social de los soldados. *Los seres humanos* incorporados a un ejército no son más que elementos negados, negados con un tipo de rabia (de sadismo) evidente en el tono de cada orden, negados en el desfile, por el uniforme y por la regularidad *geométrica* de sus movimientos cadenciosos.[31] El jefe, en tanto que es imperativo, es la encarnación de esta negación violenta. Su naturaleza íntima, la naturaleza de su gloria, se constituye en un acto imperativo que anula al populacho infame (que constituye el ejército) en tanto que tal (del mismo modo que anula la carnicería en tanto que tal).

En psicología social, esta negación imperativa se presenta en general como el carácter propio de *la acción;* en otros términos, toda acción social afirmada toma necesariamente la forma psicológica unificada de la *soberanía.* Toda forma inferior, toda ignominia, siendo por definición socialmente pasiva, se transforma en su contrario por el simple hecho de pasar a la acción. Una carnicería es innoble como resultado inerte, pero el valor *heterogéneo* innoble así establecido, desplazándose sobre la acción social que lo ha determinado, se vuelve noble (acción de matar y nobleza han estado asociadas por vínculos históricos indefectibles): basta con que la acción se afirme efectivamente como tal, para que asuma libremente el carácter imperativo que la constituye.

Precisamente esta operación –el hecho de asumir *con toda libertad* el carácter imperativo de la acción– es lo propio del jefe. Aquí se hace posible considerar explícitamente el rol desempeñado por la unificación (la individualización) en las modificaciones de estructura que caracterizan a la *heterogeneidad* superior. El ejército sometido al impulso imperativo –a partir de elementos informes y miserables– organiza y realiza una forma internamente *homogénea*, mediante la negación del carácter desordenado de sus elementos: en efecto, la masa que constituye el ejército pasa de una existencia agotada y abúlica a un orden geométrico depurado, del

---

31 En el margen: «esta negación es muy importante mantenerla» (N.E.).

estado amorfo a la rigidez agresiva.[32] Esta masa negada, en realidad, ha dejado de ser ella misma para convertirse afectivamente en una propiedad del jefe y en una parte del propio jefe («afectivamente» se refiere aquí a comportamientos psicológicos simples, como la orden de *firmes* o el *paso acompasado*). Una tropa en posición de *firmes* está, de alguna manera, absorbida en la existencia de la orden y, así, absorbida en la negación de sí misma. El *firmes* puede considerarse análogamente como un movimiento trópico (un tipo de geotropismo negativo) que eleva, no solamente al jefe sino al conjunto de hombres que responden a su orden, a la forma regular (geométrica) de la soberanía imperativa. Así la infamia implícita de los soldados no es más que una infamia básica que, bajo el uniforme, se transforma en su contrario, en orden y en esplendor. El modo de la *heterogeneidad* sufre explícitamente una alteración profunda, cuando logra la *homogeneidad* intensa sin que la *heterogeneidad* fundamental decrezca. El ejército en medio de la población subsiste con una manera de ser *lo enteramente otro*, pero con una manera soberana de ser ligada a la dominación, al carácter imperativo y tajante del jefe, comunicado a sus soldados.

Así, la dirección dominante del ejército, desligado de sus fundamentos afectivos (infamia y carnicería), depende de la *heterogeneidad* contraria del *honor* y del *deber* encarnados en la persona del jefe (si se trata de un jefe no subordinado a una instancia real o a una idea, el deber se encarna en su persona del mismo modo que en el caso del rey). El honor y el deber, expresados simbólicamente por la geometría de los desfiles, son formas tendenciales que sitúan la existencia militar por encima de la existencia *homogénea*, como imperativo y como razón de ser pura. Estas formas, bajo su aspecto propiamente militar, al tener un alcance limitado a cierto plan de acciones, son compatibles con crímenes infinitamente ruines, pero bastan para afirmar el elevado valor del ejército y para hacer de la dominación interna que caracteriza su estructura uno de los elementos fundamentales de la autoridad psicológica suprema instituida por encima de la sociedad oprimida.

---

[32] En el margen: «conducir la negación de los hombres al principio de economía» (N.E.).

Sin embargo, el poder del jefe del ejército sólo tiene por resultado inmediato una homogeneidad interna independiente de la *homogeneidad* social, mientras que el poder real específico no existe más que en relación con la sociedad *homogénea*. La integración del poder militar en un poder social supone, por tanto, un cambio de estructura: supone la adquisición de las modalidades propias del poder real, en relación con la administración del Estado, tal como han sido descritas al hablar de este poder.

IX. EL PODER RELIGIOSO

De manera implícita y vaga, se admite que la detentación del poder militar ha podido ser suficiente para ejercer una dominación general. Sin embargo, si se exceptúan las colonizaciones, que extienden un poder ya fundado, es difícil encontrar ejemplos de dominaciones duraderas exclusivamente militares. De hecho, la fuerza armada simple, material, no puede fundar ningún poder: depende en primer lugar de la atracción interna ejercida por el jefe (el dinero es insuficiente para realizar un ejército). Y cuando éste quiere utilizar la fuerza de la que dispone para dominar a la sociedad, todavía debe adquirir los elementos de una atracción externa (de una atracción *religiosa* válida para toda la población entera).

Es cierto que estos últimos elementos están a veces a disposición de la fuerza. Sin embargo, la atracción militar como origen del poder real probablemente no tiene un valor primordial en relación con la atracción religiosa. En la medida en que se pueda formular un juicio válido acerca de los períodos humanos pasados, se ve con cierta claridad que la religión, y no el ejército, es el origen de la autoridad social. Por otra parte, la introducción de la herencia significa regularmente el predominio del poder religioso que puede mantener su principio de sangre, mientras que el poder militar depende en primer lugar del valor personal.

Desgraciadamente, es difícil dar un significado explícito a lo que, en la sangre o en los aspectos reales, es propiamente religioso; aquí accedemos de pleno a la forma desnuda e ilimitada de la *heterogeneidad* indiferenciada, antes de que una dirección todavía vaga fije un aspecto captable (susceptible de ser explicitado). Esta dirección existe, pero las modificaciones de estructura que introduce dan lugar, en cualquier caso, a una pro-

yección libre de formas afectivas generales, tales como la angustia o la atracción sagrada. Por otra parte, las modificaciones de estructura no son las que se transmiten inmediatamente, a través de la relación fisiológica de la herencia, o de los ritos en las consagraciones, sino que lo que se transmite es una *heterogeneidad* fundamental.

El significado (implícito) del carácter real puramente religioso no puede alcanzarse más que en la medida en que aparece su comunidad de origen y de estructura con una naturaleza divina. En una rápida exposición, no es posible aclarar el conjunto de movimientos afectivos a los que debe referirse la fundación de autoridades míticas (que desemboca en la instancia última de una suprema autoridad ficticia). Pero un mero acercamiento posee en sí un valor significativo suficiente. A la estructura común de las dos formaciones corresponden hechos inequívocos (identificaciones con el dios, genealogías míticas, culto imperial romano o sintoísta, teoría cristiana del derecho divino). En conjunto, el rey se considera de una u otra forma la emanación de la naturaleza divina, siendo así que el principio de la emanación conlleva el de identidad cuando se trata de elementos *heterogéneos*.

Las notables modificaciones estructurales que caracterizan la evolución de la representación de lo divino –a partir de la violencia libre e irresponsable– no hacen más que explicitar las modificaciones que caracterizan la formación de la naturaleza real. En ambos casos, la posición de la soberanía dirige la alteración de la estructura *heterogénea*. En ambos casos, se asiste a una concentración de los atributos y de las fuerzas: pero, en lo que concierne a Dios, al representar fuerzas que sólo están reunidas en una existencia ficticia (sin la limitación ligada a la necesidad de realizarse) se puede llegar a formas más perfectas, a esquemas más puramente lógicos.

El Ser supremo de los teólogos y de los filósofos representa la introyección más profunda de la estructura propia de la *homogeneidad* en la existencia *heterogénea*: así, Dios realiza la forma soberana por excelencia en su aspecto teológico. Sin embargo, esta posibilidad de cumplimiento implica lo opuesto al carácter ficticio de la existencia divina cuya naturaleza *heterogénea*, al no poseer el valor limitativo de la realidad, puede ser eludida en una concepción filosófica (reducida a una afirmación formal de ningún modo vivida). En el orden de la especulación intelectual libre, la idea

puede sustituir a Dios como existencia y como poder supremos, lo que implica en cierta medida la revelación de una *heterogeneidad* relativa de la Idea (tal como sucede cuando Hegel eleva la Idea por encima del simple *deber ser*).

X. El fascismo como forma soberana de la heterogeneidad

Esta agitación de fantasmas –aparentemente anacrónicos– se consideraría inútil si, ante nuestros ojos, el fascismo no hubiera recogido y reconstituido completamente –partiendo, por así decirlo, del vacío– el proceso de fundación del poder tal como acaba de ser descrito. Hasta nuestros días, no existía más que un solo ejemplo histórico de formación brusca de un poder total, a la vez militar y religioso, pero fundamentalmente real, sin apoyarse en nada establecido antes que él: el Califato islámico. El Islam, forma comparable al fascismo por su débil riqueza humana, ni siquiera podía recurrir a una patria, y menos todavía a un Estado constituido. Pero hay que reconocer que el Estado existente no ha sido para los movimientos fascistas más que una conquista, y luego un medio o un marco,[33] y que la integración de la patria no cambia el esquema de su formación. Al igual que el Islam naciente, el fascismo representa la constitución de un poder heterogéneo total que encuentra su origen manifiesto en una efervescencia actual.

El poder fascista se caracteriza, en primer lugar, porque su fundación es a la vez religiosa y militar, sin que estos elementos habitualmente distintos puedan separarse: se presenta así, desde la base, como una concentración acabada.

El aspecto predominante es el militar, desde luego. Las relaciones afectivas que asocian estrechamente al caudillo con el miembro del partido (tal como ya han sido descritas) son, en principio, análogas a las que unen al jefe con sus soldados. La persona imperativa del caudillo llega a negar el aspecto revolucionario fundamental de la efervescencia absorbida por él: la revolución afirmada como un principio es, al mismo tiempo,

[33] El Estado italiano moderno es de hecho, en gran medida, creación del fascismo.

fundamentalmente negada desde la dominación interna ejercida militarmente sobre las milicias. Pero esta dominación interna no se subordina directamente a actos de guerra reales o posibles: se sitúa esencialmente como término medio para una dominación externa sobre la sociedad y el Estado, como término medio para un valor imperativo total. Así, se implican simultáneamente las cualidades propias de las dos dominaciones (interna y externa, militar y religiosa): por una parte, las cualidades que denotan la *homogeneidad* introyectada, tales como deber, disciplina y orden consumados y, por otra, las cualidades que denotan la *heterogeneidad* esencial, violencia imperativa y posición de la persona del jefe como objeto trascendente de la afectividad colectiva. Pero el valor religioso del jefe es realmente el valor fundamental (si no formal) del fascismo, que da a la actividad de los milicianos su tonalidad afectiva propia, distinta de la del soldado en general. El jefe en cuanto tal es sólo la emanación de un principio: el de la existencia gloriosa de una patria elevada a valor de una fuerza divina (que, superior a cualquier consideración imaginable, exige no solamente la pasión sino el éxtasis de sus participantes). Encarnada en la persona del jefe (en Alemania se ha empleado a veces el término propiamente religioso de profeta) la patria desempeña así el mismo rol que, para el Islam, Alá encarnado en la persona de Mahoma o del califa.[34-35]

El fascismo aparece entonces, antes que nada, como concentración y, por así decirlo, como condensación de poder[36] (significación indicada, efectivamente, en el valor etimológico del término). Por otra parte, este significado general debe aceptarse en varias direcciones. En última instancia se efectúa la reunión completa de las fuerzas imperativas, pero el pro-

[34] *Califa* significa en el sentido etimológico de la palabra *lugarteniente* (que *ocupa* el lugar); el título entero es lugarteniente enviado de Dios.

[35] Un manuscrito fragmentario (7Aa ffos. 155-159) empieza con estas mismas palabras. Está publicado junto a los inéditos (cf. t. II, p. 161) (N.E.).

[36] Condensación de superioridad, evidentemente en relación con un complejo de inferioridad latente: semejante complejo tiene relaciones igualmente profundas en Italia y en Alemania; por eso, incluso si el fascismo se desarrolla ulteriormente en regiones que han alcanzado una soberanía entera y la conciencia de esta soberanía, no es concebible que haya podido ser en algún momento el producto autóctono y específico de tales países.

ceso no desactiva ninguna fracción social. En oposición fundamental con el socialismo, el fascismo se caracteriza por la reunión de clases. No es que las clases conscientes de su unidad se hayan adherido al régimen, sino que elementos expresivos de cada clase han representado un papel en los profundos movimientos de *adhesión* que han desembocado en la toma del poder. Aquí, el tipo específico de la reunión ha tomado la forma, por lo demás, de la afectividad propiamente militar, es decir, los elementos representativos de las clases explotadas han quedado incluidos en el conjunto del proceso afectivo únicamente por la negación de su propia naturaleza (del mismo modo que la naturaleza social de un recluta resulta negada por los uniformes y los desfiles). Este proceso que *agita* de abajo a arriba las diferentes formaciones sociales debe comprenderse como un proceso fundamental cuyo esquema está necesariamente dado en la formación misma del jefe, que extrae su profundo valor significativo del hecho de haber vivido el estado de abandono y de miseria del proletariado. Pero, al igual que en la organización militar, el valor afectivo propio de la existencia miserable no es más que desplazado y transformado en su contrario; su alcance desmesurado es lo que otorga al jefe y al conjunto de la formación el punto de violencia sin el cual ningún ejército ni ningún fascismo serían posibles.

XI. El Estado fascista

Los estrechos vínculos del fascismo con las clases miserables diferencian profundamente esta formación de la sociedad clásica, caracterizada por una pérdida de contacto, más o menos marcada, de la instancia soberana con las clases inferiores. Pero la reunión fascista que se forma y que se opone a la reunión real establecida (cuyas formas dominan la sociedad desde muy arriba), no es solamente reunión de los poderes de diferentes orígenes ni reunión simbólica de las clases: es, además, reunión total de los elementos *heterogéneos* con los elementos *homogéneos*, de la soberanía propiamente dicha con el Estado.

Por otra parte, el fascismo, en tanto que reunión, no se opone menos al Islam que a la monarquía tradicional. En efecto, el Islam ha creado de la nada, en todos los sentidos, y de ahí que una forma como el Estado, que

no puede ser sino un largo resultado histórico, no haya desempeñado ningún rol en su constitución inmediata. Por el contrario, el Estado existente ha servido de marco, desde un principio, al conjunto del proceso fascista de reunión orgánica. Este aspecto característico del fascismo ha permitido a Mussolini escribir que «todo está en el Estado», que «fuera del Estado no existe nada humano ni espiritual, ni tiene valor *a fortiori*».[37] Pero esto no implica necesariamente la confusión del Estado y de la fuerza imperativa que domina a la sociedad en su conjunto. El mismo Mussolini, propenso a un tipo de divinización hegeliana del Estado, reconoce en términos voluntariamente oscuros un principio de soberanía distinto que él designa a la vez como *pueblo*, *nación* y *personalidad superior*, pero que debe identificarse con la formación fascista misma y con su jefe: pueblo «sólo si pueblo [...] significa la idea [...] que se encarna en él como voluntad de un pequeño número o incluso de uno solo. [...] No se trata –escribe– ni de raza, ni de región geográfica determinada, sino de una agrupación que se perpetúa históricamente, de una multitud unificada por una idea que es una voluntad de existencia y de poder: es conciencia de sí, personalidad».[38] El término *personalidad* debe entenderse como *individualización*, un proceso que acaba en la persona misma de Mussolini. Cuando añade que «esta personalidad superior es nación en tanto que Estado. No es la nación quien crea al Estado...»,[39] hay que entender que: 1°, ha puesto el principio de la soberanía de la formación fascista individualizada en el lugar del viejo principio democrático de la soberanía de la nación; 2°, ha puesto las bases de una interpretación acabada de la instancia soberana y del Estado.

La Alemania nacional-socialista –que no ha adoptado el hegelianismo y la teoría del Estado alma del mundo, como lo ha hecho la Italia fascista oficialmente (bajo el patronato de Gentile)– no ha padecido, por su parte, las dificultades teóricas que resultan de la necesidad de enunciar oficialmente un principio de autoridad: la idea mística de la raza se ha afirmado inmediatamente como el fin imperativo de la nueva sociedad fascista; al

---

37 Mussolini, *Enciclopedia italiana*, artículo «Fascismo»; tr. fr. con el título *Le Fascisme. Doctrine. Institutions*. París, 1933, pág. 23.

38 *Op. cit.*, pág. 22.

39 *Op. cit.*, pág. 23.

mismo tiempo aparecía encarnada en la persona del *Führer* y de los suyos. Aunque la concepción de la raza carezca de una base objetiva, no está menos fundada subjetivamente. En todo caso, la necesidad de mantener el valor racial por encima de cualquier otro ha apartado al nazismo de una teoría que haga del Estado el principio de todo valor. El ejemplo alemán muestra así que la confusión establecida por Mussolini entre el Estado y la forma soberana del valor no es necesaria para una teoría del fascismo.

El hecho de que Mussolini no distinguiera formalmente la instancia *heterogénea*, cuya acción él ha introyectado en el seno del Estado, puede interpretarse tanto en el sentido de un dominio absoluto sobre el Estado, como en el sentido recíproco de una adaptación que va desde la instancia soberana a las necesidades de un régimen de producción *homogéneo*. En el desarrollo de estos dos procesos recíprocos, fascismo y razón de Estado han podido aparecer idénticos. No obstante, las formas de la vida conservan con todo su rigor una oposición fundamental cuando mantienen en la persona misma de quien detenta el poder una radical dualidad de principios: el presidente del consejo italiano o el canciller alemán representan formas de actividad radicalmente distintas del *Duce* o del *Führer*. Hay que añadir que estos dos personajes detentan su poder fundamental no por su función oficial en el Estado, como los demás primeros ministros, sino por la existencia de un partido fascista y por su situación personal a la cabeza de este partido. Esta evidencia del origen profundo del poder sostiene, con la dualidad de las formas *heterogéneas* y *homogéneas*, la supremacía incondicional de la forma *heterogénea* desde el punto de vista del principio de la soberanía.

XII. LAS CONDICIONES FUNDAMENTALES DEL FASCISMO

Como ya se ha indicado, el conjunto de los procesos *heterogéneos* así descritos sólo puede entrar en juego si la *homogeneidad* fundamental de la sociedad (el aparato de producción) está disociada por sus contradicciones internas. Además, se puede decir que el desarrollo de las fuerzas *heterogéneas*, aunque en principio se produzca de la manera más ciega, toma necesariamente el sentido de una solución al problema planteado por las contradicciones de la *homogeneidad*. Las fuerzas *heterogéneas* desarrolladas,

después de tomar el poder, disponen de los medios de coerción necesarios para arbitrar los desacuerdos surgidos entre elementos antes irreconciliables. Pero ni que decir tiene que al final de un movimiento que excluye cualquier subversión, el sentido en el que se produce el arbitraje se pliega a la dirección general de la *homogeneidad* existente, es decir y de hecho, a los intereses del conjunto de los capitalistas.

El cambio consiste en que después de un recurso a la *heterogeneidad* fascista, estos intereses pertenecen a un conjunto y se oponen, a partir del período de crisis, a los de las empresas particulares. Así, se altera profundamente la estructura misma del capitalismo, que hasta ahora tenía por principio una *homogeneidad* espontánea de la producción basada en la competencia, una coincidencia fáctica de los intereses del conjunto de los productores con la libertad absoluta de cada empresa. La conciencia, desarrollada en algunos capitalistas alemanes, del peligro que para ellos significaba esta libertad individual en períodos críticos, debe situarse naturalmente en el origen de la efervescencia y del triunfo nacional-socialistas. Sin embargo, es evidente que esta conciencia no existía todavía en los capitalistas italianos, preocupados solamente, en el momento de la marcha sobre Roma, por el carácter insoluble de sus conflictos con los obreros. Sucede entonces que la unidad del fascismo se encuentra en su propia estructura psicológica y no en las condiciones económicas que le sirven de base (lo cual no entra en contradicción con el hecho de que un desarrollo lógico general de la economía otorgue luego a los diferentes fascismos un sentido económico común que comparten, ciertamente, con la actividad política del gobierno actual de los Estados Unidos —absolutamente extraña al fascismo propiamente dicho—).

Cualquiera que sea el peligro económico al que ha respondido el fascismo, la conciencia de este peligro y la necesidad de eliminarlo no representan, por otra parte, más que un deseo todavía vacío, que cuenta con un potente medio de apoyo como es el dinero. La realización de la fuerza susceptible de responder al deseo y de utilizar las disponibilidades del dinero tiene lugar solamente en la región *heterogénea* y su posibilidad depende evidentemente de la estructura actual de esta región: en conjunto, es posible considerar variable esta estructura según se trate de una sociedad democrática o monárquica.

La sociedad monárquica real (distinta de formas políticas adaptadas o

degeneradas representadas por la Inglaterra actual o la Italia prefascista) se caracteriza por el hecho de que una instancia soberana, de origen antiguo y de forma absoluta, está *ligada* a la *homogeneidad* establecida. La evolución constante de los elementos constitutivos de la *homogeneidad* puede necesitar cambios fundamentales, pero la necesidad de cambio sólo está representada interiormente por una minoría consciente: el conjunto de los elementos *homogéneos* y el principio inmediato de la *homogeneidad* permanecen ligados al mantenimiento de las formas jurídicas y de los marcos administrativos existentes y garantizados por la autoridad del rey; recíprocamente, la autoridad del rey se confunde con el mantenimiento de estas formas y marcos. Así, la parte superior de la región *heterogénea* es a la vez inmovilizada e inmovilizante, y sólo la parte inferior formada por las clases miserables y oprimidas es susceptible de ponerse en movimiento. Pero el hecho de ponerse en movimiento representa para esta última parte, pasiva y oprimida por definición, una profunda alteración de su naturaleza: con el fin de entrar en lucha contra la instancia soberana y la homogeneidad legal que les oprime, las clases inferiores deben pasar de un estado pasivo y difuso a una forma de actividad consciente; en términos marxistas, estas clases deben tomar conciencia de sí como proletariado revolucionario. Por otra parte, el proletariado, así considerado, no puede limitarse a él mismo: en realidad no es más que un punto de concentración para todo elemento social disociado y arrojado a la *heterogeneidad*. Se puede decir incluso que tal centro de atracción existe, de alguna manera, antes de la formación de lo que debería llamarse «proletariado consciente»: la descripción general de la región heterogénea implica además que se presente generalmente como un elemento constitutivo de la estructura del conjunto que incluye no sólo las formas imperativas y las formas miserables sino también las formas *subversivas*. Estas formas subversivas no son otras que las formas inferiores transformadas para la lucha contra las formas soberanas. La necesidad propia de las formas subversivas exige que lo que es bajo sea alto, que lo que es alto sea bajo, y en esta exigencia se expresa la naturaleza de la *subversión*. En el caso de que las formas soberanas de la sociedad estén inmovilizadas y atadas, los diversos elementos arrojados a la *heterogeneidad* por la descomposición social sólo pueden unirse a las formaciones resultantes de la activación de las clases oprimidas: están necesariamente condenados a la subversión. La fracción de la burguesía que ha

tomado conciencia de su incompatibilidad con los marcos sociales establecidos se une contra la autoridad y se confunde con las masas efervescentes rebeladas. Incluso en el tiempo que sigue inmediatamente a la destrucción de la monarquía, los movimientos sociales siguen dominados por el comportamiento antiautoritario inicial de la revolución.

Pero en una sociedad democrática (al menos cuando semejante sociedad no está galvanizada por la necesidad de hacer la guerra) la instancia imperativa *heterogénea* (nación en las formas republicanas, rey en las monarquías constitucionales) se reduce a una existencia atrofiada y todo cambio posible ya no aparece necesariamente ligado a su destrucción. En este caso, las formas imperativas pueden considerarse incluso como un campo libre, abierto a todas las posibilidades de efervescencia y de movimientos, al igual que las formas subversivas en la monarquía. Y cuando la sociedad *homogénea* sufre una desintegración crítica, los elementos disociados no entran necesariamente en la órbita de la atracción subversiva: se forma además, en la cima, una atracción imperativa que ya no condena a la inmovilidad a los que la padecen. En principio, hasta una fecha reciente, esta atracción imperativa se ejercía unicamente en el sentido de una restauración: se encontraba, así, limitada de antemano por la naturaleza previa de la soberanía desaparecida que implicaba, a menudo, una pérdida de contacto prohibitiva entre la instancia autoritaria y las clases inferiores (la única restauración histórica espontánea es la del bonapartismo, que debe relacionarse con los claros orígenes populares del poder bonapartista). En Francia, ciertamente, algunas formas constitutivas del fascismo han podido elaborarse en la formación de una atracción imperativa dirigida hacia una restauración dinástica –pero sobre todo por las dificultades de esta formación–. La posibilidad del fascismo no ha dejado de depender del hecho de que un regreso a formas soberanas desaparecidas estaba fuera de lugar en Italia, donde la monarquía subsistía en estado reducido. Precisamente esta insuficiencia, añadida a la subsistencia real, ha necesitado la formación de una atracción imperativa enteramente renovada y que recibía una base popular, a la cual le dejaban al mismo tiempo el campo libre. En estas nuevas condiciones (frente a las disociaciones revolucionarias clásicas de las sociedades monárquicas) las clases inferiores han dejado de padecer exclusivamente la atracción representada por la subversión socialista y una organización de tipo militar ha empezado a arrastrarlas en

parte a la órbita de la soberanía. Del mismo modo, los elementos disociados (pertenecientes a las clases medias o dominantes) han encontrado una nueva espita a su efervescencia. No es sorprendente que cuando han podido escoger entre soluciones subversivas o imperativas, se hayan dirigido mayoritariamente hacia la opción imperativa.

De esta posible dualidad de la efervescencia resulta una situación sin precedentes. Una misma sociedad ve formarse conjuntamente, en un mismo período, dos revoluciones mutuamente hostiles y a la vez hostiles al orden establecido. Al mismo tiempo contempla el desarrollo de las dos fracciones cuyo factor común es la oposición a la disociación general de la sociedad *homogénea*, lo que explica numerosas conexiones e incluso una especie de complicidad profunda entre ellas. Por otra parte, independientemente de toda comunidad de origen, el éxito de una de las dos fracciones implica el de la fracción contraria como consecuencia de cierto juego de equilibrio: puede ser la causa (en concreto, en la medida en que el fascismo es una respuesta imperativa a la creciente amenaza de un movimiento obrero) y en la mayoría de los casos debe considerarse como el signo. Pero es evidente que la simple formación de una situación de este orden, a menos que sea posible restablecer la *homogeneidad* quebrantada, se dirige de antemano a su fin: a medida que la efervescencia crece, aumenta la importancia de los *elementos disociados* (burgueses y pequeño-burgueses) en relación con la de los elementos que nunca han estado integrados (proletariado). Así, a medida que las posibilidades revolucionarias se afirman, desaparecen las oportunidades de la revolución obrera, las oportunidades de una subversión liberadora de la sociedad.

En principio, parece pues que toda esperanza les está negada a los movimientos revolucionarios que se desarrollan en una democracia, al menos cuando el recuerdo de las antiguas luchas emprendidas contra una autoridad real se ha atenuado y ya no fija necesariamente las reacciones *heterogéneas* en un sentido contrario a las formas imperativas. Es evidente, en efecto, que la situación de las principales potencias democráticas, en cuyo territorio se está jugando la suerte de la revolución, no justifica la mínima confianza: sólo la actitud más o menos indiferente del proletariado ha permitido hasta ahora que estos países escapen a toda formación fascista. Sin embargo, sería pueril creer que el mundo se cierra en este esquema: desde un principio, el mero hecho de considerar las formaciones

sociales afectivas revela los inmensos recursos, la inagotable riqueza de las formas propias de toda vida afectiva. No sólo las situaciones psicológicas de las colectividades democráticas son transitorias, como toda situación humana, sino que, al menos en una representación todavía imprecisa, se podrían considerar fuerzas de atracción distintas de las ya utilizadas, tan distintas del comunismo actual o incluso pasado, como el fascismo lo es de las reivindicaciones dinásticas. En una de estas posibilidades es necesario desarrollar un sistema de conocimientos que permita prever las reacciones afectivas sociales que recorren la superestructura –y quizá hasta cierto punto disponer de ellas–. El hecho del fascismo, que acaba de cuestionar la existencia misma del movimiento obrero, basta para mostrar lo que es posible esperar de un recurso oportuno a fuerzas afectivas renovadas. De igual manera que en las formas fascistas, no se puede hablar hoy, como en la época del socialismo utópico, de moral o de idealismo: un sistema de conocimientos que se refiera a los movimientos sociales de atracción y de repulsión se presenta como el arma más depurada. Éste será el momento en que una amplia convulsión oponga, no exactamente el fascismo al comunismo, sino formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación de las vidas humanas.

La traducción de este texto ha sido revisada por José L. Villacañas y Antonio Campillo